



ر. س. زينر

موسى وعز الدين الحسيني

الأديان غير السماوية

الجزء الثاني



ترجمة

د. عبد الرحمن عبد الله الشنخ

د. س. - زینتر

موسى عز الدين الحنبل

الألف كتاب الثاني نافذة على الثقافة العلمية

رئيس مجلس الإدارة
د. محمد صابر عرب

رئيس التحرير
د. محمد عفتي

مدير التحرير
عزت عبد العزيز

مدير التحرير الفني
محسنة عطية

سكرتير التحرير
هند فاروق

متابعة
نجوى إبراهيم
لؤي صلاح
رشا محمد

تصحيح
محمد حسن
بدر شفيق

• للكتاب: موسوعة الأديان الحية (ج ٢)
الأديان غير السماوية (لبيان الحكمة)

THE CONCISE ENCYCLOPEDIA OF LIVING FAITHS

• للكتاب: ر. م. زينر Robert Charles Zaehner

• للكتاب الأصلي: صالار باللغة الإنجليزية.

• الطبعة الأولى: ٢٠١٠، طبع في مطبع الهيئة المصرية
العامة للكتاب، كورنيش النيل، رملة بولاق، القاهرة.

ت: ٢٥٧٧٥٠٠٠ / ٢٥٧٧٥٢٢٨

فكس: (٠٠٢٠٢) ٢٥٧٥١٢١٣

ص. ب: ٢٢٥ - رقم البريدي: ١١٧٩٥ أرميس

WWW.gebo.gov.eg

Email: info@gebo.gov.eg

زعفران - ص.

موسوعة الأديان الحية ج ٢ / تليف: ر. م. زينر

ترجمة وتطبيق: عبد الرحمن عبد الله قتيبي -

القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.

٤١٦ ص، ٢٤ سم. - (الألف كتاب الثاني)

تكم ٩ ٩٩٧ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

المطبوعات: - الأديان غير السماوية

(لبيان الحكمة wisdom)

١ - التباينات الهندية - موسوعات

أ. قتيبي، عبد الرحمن عبد الله (مترجم ومعلق).

ب - الفنون.

رقم الإيداع بطل للكتاب ٢١٢٨٧ / ٢٠١٠

IS.B.N - 978 - 977 - 421 - 697 - 9

نوى ٢٩٤

ر. س. زينر

موسى وعزرا الأديان الحبيبة

الجزء الثاني
الأديان غير السماوية

ترجمة
د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ



الطبعة الأولى ١٩٨٠

٢٠٩٠

الألف كتاب في مشهور

صدر مشروع الألف كتاب الأول عام ١٩٥٥
بإشراف الإدارة العامة للثقافة، لتلبية لوزارة
التربية والتعليم. وقد اهتم بأصناف الكتب العلمية
والكلاسيكية، كما شمل العلوم البحتة، والعلوم
التطبيقية، والمعارف العامة، والفلسفة وعلم
النفس، والديانات، والعلوم الاجتماعية، والفنون،
والتاريخ، والعلوم الحديثة، والأدب بفروعه، والتاريخ
والجغرافيا والتراث. وتوقف العمل به عام
١٩٦٩.

صدر مشروع الألف كتاب الثاني عام ١٩٨٦ من
الهيئة المصرية العامة للكتاب. وقد اهتم بترجمة
الكتب الحديثة محاولة منه للتواصل بالثقافة
العلمية والثقافة العلمية المعاصرة.

وقد قُسمت إصدارات المشروع إلى ١٩ فرعاً
هي: الموسوعات والمعاجم، والدراسات
الاستراتيجية وقضايا العصر، والعلوم
والتكنولوجيا، والاقتصاد والعلوم الإدارية،
ومصر عبر العصور، والكلاسيكيات، والفن
للتشكيل والموسيقى، والمضاربات العلمية،
والتاريخ، والجغرافيا والرحلات، والفلسفة وعلم
النفس، والعلوم الاجتماعية، والمسرح، والطب
والصحة، والأدب والفن، والإعلام، والسينما،
وكتب غيرت أفكار الإنسان، والأعمال
المختارة.

(انظر لقائمة آخر الكتاب)

الفهرس

الجزء الثاني (الأديان غير السماوية)

٧ مقدمة الترجمة العربية.
---	------------------------------

(٤) الزرادشتية (٤٨- ٣٣)

٢٧ تعاليم زرادشت فيما يتعلق بالله.
٣٩ الزرادشتية بعد زرادشت.
٤٧ القران المقدس.

(٥) الهندوسية (١١٨- ٤٩)

٥١ السمات الأساسية.
٦٢ النظرة للكون وآلهة الهندوسية.
٩٠ الجوانب التطبيقية.

(٦) البائية (١٣٣- ١١٩)

(٧) البوذية (٢٧٦- ١٣٥)

١٣٧ (أ) البوذية: الشراخادا.
١٩٠ (ب) البوذية: الماهايانا.
٢٢٤ (ج) البوذية هي الصين واليابان.

(٨) هنتو (٢٧٧-٢٥٥)

٢٨٢	ديانة الهنتو الأولى: المصادر والأساطير.....
٢٩٥	تأثير البوذية: الهنتو هي الهنتو.....
٢٩٩	المحاولات الهنتوية للتخلص من المفردات الدينية الأجنبية.....
٣٠٢	تتوي: مذهب هنتو.....

(٩) الكونفوشيوسية (٣٠٧-٣٣٩)

٣٢٢	الكونفوشيوسيون الجدد.....
٣٢٣	الفضائل الأساسية.....
٣٢٧	الطقوس والموسيقى.....

(١٠) الطاوية (٣٤١-٣٧٢)

٣٤٣	مدرسة بوابة شي الطاوية.....
٣٤٥	مدرسة لاو - تسو Lao - Tsu وشوانج - تسو Chuang - Tsu.....
٣٥٢	مدرسة هوانج - لاو Huang - lao.....
٣٥٤	الاتجاهات الطاوية الثورية.....
٣٥٨	الطاوية الإصلاحية.....
٣٦٦	محاولات بحث الطاوية من جديد.....
٣٦٧	الشرائع الطاوية.....
٣٧٢	الخاتمة.....
٣٨٥	مراجع لمزيد من القراءة.....
٤٠٢	تصريف بالمشاركين في الموسوعة.....

مُقَدِّمة الترجمة العربية

صدرت هذه الموسوعة التي بين يدي القارئ في طبعتها الإنجليزية سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر ر. س. زينر Zaehner يذكر في مبحث الخاتمة أنه بتحليل العناصر الأساسية في الدين الهنوسى والدين الصينى - وهذا الدين الأخير على نحو خاص - وجد تشابه أو تماثل بينهما وبين الماركسية التي حاولت أن تأخذ شكل الدين، فالماركسية يمكن اعتبارها نظرة حلوتية كاملة كالدين الصينى، فقد حلت في كلتا الحالتين قوانين طبيعية محل الأرباب. وقارن المحرر بين دورة الحياة والميلاد - أو التناسخ، أو الموت فالميلاد الجديد فالموت فالميلاد الجديد، وهكذا - بفكرة الحتمية في الماركسية، ماذا يريد الرجل أن يقول؟ يريد أن يقول إن الشيوعية أو الخط الاشتراكى سيكون أطول عمرا في الصين منه في بلاد أخرى لها عقيدة أخرى. ترى هل أخطأ الرجل في تحليله، ونحن الآن في ١٩٢٠٠٢ لا يوضح هذا أهمية دراسة أفكار الآخرين ودياناتهم، إن لم يكن لأسباب الدعوة أو التبشير، فلأسباب أخرى عملية.

ومرة أخرى صدرت هذه الموسوعة في سنة ١٩٥٩، ومع هذا نجد المحرر نفسه يذكر لنا في آخر سطور مبحثه إن اليهودية عانت كثيرا وبقي من معتقديها من بقى، وعانت المسيحية وقابل المسيحيون الموت دفاعا عن عقيدتهم، أما دور المسلمين في المواجهة فلم يحن بعد. إن الإسلام آخر أديان التوحيد الكبرى وسيحين وقت امتحانه. هل هو استعداد مبكر لمواجهة الدين الحنيف نبه إليه الباحثون في تاريخ الأديان منذ ذلك الحين أو - وهو الأصح - قبل ذلك الحين بزمان طويل؟

كيف نغير الخطاب الديني الإسلامي لأصحاب الأديان الأخرى ونحن لا نعرف بالتفصيل أديانهم ولا نعرف بالتفصيل كيف يفكرون؟ إن الهدف من ترجمة هذه الموسوعة إلى العربية، هو الهدف نفسه الذي قصده مؤلفوها بتأليفها، ألا وهو معرفة ما يفكر فيه الآخرون.

نقهم من هذه الموسوعة أن العلم والتكنولوجيا أسقطا كثيرا من الأفكار العقائدية في الهند وشرق آسيا، بل إن زينر يقول لنا (ص ٨٢٢)، إن الجانب العقائدي في المسيحية قد اهتز لكنها بقيت أساس النظام الاجتماعي في البلاد المسيحية، بل وتغيرت من وجهة نظر المسلمين والهندوس لتعدد الزوجات، ووجهة نظر الهندوس لزواج الأطفال.

يبدأ هذا الجزء الثاني من هذه الموسوعة بمبحث عن الهندوسية التي يبلغ عدد معتنقيها ٢٠٠ مليون نفس معظمهم في الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم في أنحاء أخرى من آسيا وفي أفريقيا، وفي جزر الهند الغربية، والهندوسية كاليهودية ليست دين دعوة بمكس الإسلام والمسيحية والبوذية، فالهندوسية عقيدة لجموعة بشرية بعينها، فلم يهزل الهندوس - وكذلك اليهود - أي جهد لدعوة الأغيار إلى دينهم. والهندوسية هي أم عقائد التناسخ أو التقمص. وينظر البوذيون للهندوسيين على نحو ما ينظر المسلمون والمسيحيون لليهود. وهذه مسألة نؤكد عليها في هذه المقدمة كما أكد عليها كاتب البحث الأستاذ باشام لمخزاها المهم في العلاقات السياسية.

وهي المائة سنة الأخيرة تخلت الهندوسية عن كثير من جوانبها العقيمة، وهي في سبيلها للتخلي عن جوانب أخرى. لقد انتهى نظام الساتى، أي نظام ذهن الأرملة مع زوجها، وأصبح تزويج الأطفال غير قانوني، وتم إلغاء البغاء في المعابد، وكان قبل ذلك ملحقا من ملامح العبادة الهندوسية. وقد يختفى قريبا تحريم لمس أفراد الطبقات أو الطوائف النجسة، أي التي تُعتبر نجسة طقسيا، وأصبح من حق المرأة أن تتزوج مرة أخرى. وظهرت حركة إصلاحية تزعمها رام موهان روي (ت. ١٨٣٣) الذي درس الإسلام واللاهوت المسيحي، وانتهى إلى أن الهندوسية كانت في الأساس من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الشرك إلا بمرور الوقت، ورفض عبادة الصور والتمائم (الأيقونات)، وقال بأن الله مُتسام مُتعال، لكن أتباعه سرعان ما ابتعدوا عن هذا

الطريق واتخذوا اتجاهها باطنياً. وفي سنة ١٨٨١، وجدنا كيشاب شاندرا سن يؤسس ما أسماه «الشرعة الجديدة» ويصم في شريعته هذه نصوصاً من كل الأديان الكبرى، ورغم بقاء جانب من مؤسسته الدينية حتى الآن إلا إنها فقدت تأثيرها.

ونذهب دياناند الكجراتي (من كُجرات) إلى أن الهندوسية كلها ضلال، وأن تعدد الآلهة أو الأرباب شرك وضلال. وأن نظام الطبقات المغلفة فاسد. ورفض كل النصوص الدينية ما عدا الفيديات الأربعة التي فتمرها على أنها تشير إلى إله واحد، وأن كل الأسماء التي تشير إلى آلهة متعددة إنما هي في الحقيقة لا تسمى إلا الإله الواحد، وأن الإشارات إلى أصعبيات حيوانية ليس إلا رمزا، وما زالت مؤسسته الدينية هذه واسمها (أريا ساماج) موجودة حتى الآن.

ويحدثنا البحث عن سيدة إنجليزية هي مدام هيلينا بلافتسكي تلقت وحيا (هكذا)، وأسست في الهند جمعية يُقال لها الجمعية النيوصوفية. وكان من الواضح أنها أرادت إدخال أفكار مسيحية في الهندوسية، وقد ومبلت للهند سنة ١٨٧٧ وكان مساعدتها المخلص هو الكولونيل أولكوت Oolcott وراجت الأفكار المتعاطفة مع الهندوسية في أوروبا والولايات المتحدة. ويخلص الباحث من بين ما حصل عليه إلى أن عاندي كان مصليا دينيا هندوسيا، استقى بعض أفكاره من ديانة أخرى أكثر تشددا هي الهائية.

البائية دين منشق على الهندوسية، تماما كما انشقت البوذية. لقد أسسها زاهد عريان (كان لا يرتدى ملابس إطلاقا) معاصر لبودا. غادر هذا الزاهد بيته وترك أسرته بحثا عن الخلاص من التناسخ، أو التقمص، أو دورة الميلاد والموت فالميلاد الثاني فالموت... إلخ. وزاح يُميت جسده بالتقشف الشديد إلى أن أصبح روحا حائضا، فهما يقول أتباعه، وصار من أصحاب «الفتوحات».

والهانيون موجودون حتى الآن ويكثرون في كُجرات. إن لكل شيء، عند الهياي روحا، فهو يرى في الحجر والشجر والرمل أرواحا حبيسة لبشر، أو كائنات كانت حية في حياة سابقة حياة أخرى، ثم أصبحت حبيسة هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذه الرملة أو هذه التربة... فحس كل حجر مُلقى في الطريق روح تسمى في صمت... وعلى هذا فالدنيا بالنسبة للهائي مكان للبؤس والأسى، وحتى التعامل مع الماء والنار لا بد أن يكون بحذر، ففيهما تكمن أرواح بشرية أو غير بشرية في دورة من دورات التقمص، حتى النملة، حتى البرغوث، حتى الكلب أو القطه... إلخ. وقد تبدو هذه نظرية مملوكة رقيقة إنسانية، لكن هنا بنا نتظر للنتائج العملية:

- لا يعمل الهائى فى الخلاعة حتى لا يُلحق الضرر بالأرض نفسها . ومن الأفضل أن يترك للأخريين ارتكاب هذا الإثم هياكل من أرز ينتجه غيره .

- لا يشترك فى الحصاد ويترك لغيره إثم إيذاء الحشرات، وإثم تقطيع النبات .

- الحديد يعانى على سندان الحداد، لذلك فالهائى لا يعمل حدادا، ولا يعمل فى أية صنعة تضر المادة التى تضمصتها أرواح حبسية: لا تؤذ لوح الخشب بالنشر ولا قطعة الحديد بالمطرق. اترك غيرك يتحمل هذا الإثم .

لدا فالهائىون لا يعملون إلا بالتجارة، وبالتجارة صاروا الثرىاء، وعرف عنهم أنهم يعلمون أولادهم تعليما رافيا، وعُرف عنهم حرصهم على عدم النبواى فى الهندوسية .
أليس لهذه المعلومات مردود اقتصادى أو تجارى؟ ثم الا بفكرنا هذا بدين آخر يعتمد على إثم الأغيار فى العمل أيام السموت، وعلى إثم الأعيار فى العمل الرزاعى فى كل سابع سنة من التقويم القمري؟ وانتقل إلى دين آخر .



البودية كما هى موجودة اليوم هى مجموعة كبيرة من التماليم بدأت تتكوّن منذ ٣٥٠٠ سنة . بداها جواتيما (أو جواتاما) الذى أصبح معروفا باسم بوذا أو البودا، أى المستنير أو الذى نورّ نفسه بنفسه، وهو ليس البودا الوحيد فى تاريخ البودية، فأى شخص يتمكن من قمع نفسه والتخلص من دورة التشايع - أى الأ بولد ثانية بعد موته ليحيا حياة جديدة بمقبها موت فحياة جديدة أخرى فموت وهكذا إلى ما لا نهاية - أى شخص يصل لهذه الدرجة يصبح بوذا أو بوذيساتفا .

والبوذيون لا يعبدون بوذا سواء كان المقصود بوذا الشخصية التاريخية المعروفة باسم جواتيما (أو جواتاما) أم غيره، بل إنهم يقدمون لتمثاله الزهور (الفانية) دلالة على أنه لم يعد حيا . والبودية فى الأساس دين هندى . وعُرفت تماثيل جواتيما الذى عُرف باسم بوذا بالثرما (أو الدارما أو الذما)، ومعناها ما هو حق أو ما يجب أن يكون . والبودية الأصولية لم تُشجّر لرب أو أرباب على عكس الهندوسية . وهذه الحياة عند البوذيين ليست مقعنة لحياة الخلود وإنما تتحقق النتيجة فى هذه الحياة نفسها . فلو صلح القرد (الترم بالتماليم) لأدى هذا لما هو أفضل هنا والآن ولكن بشكل تدريجى، أما ما بعد الآن (الأخرة أو العالم الآخر) فهو فوق الوعى وهو مرحلة يصلها المتأمل المتكشف (المتصوف) .

وبمرور الوقت انقسمت البوذية إلى مذاهب شتى، وهذا طبيعي، وأدعت كل منها انتماءها لتعاليم بودا التي ضوّروها تفسيرات متباينة، فمقد الأرهانات (الرهبان) مجعماً بوذاً لتأكيد نص الديما (تعاليم بودا) التي علمها الواحد المجيد، لأن النرما نحفظ نفسها بنفسها، ووضعت النرما في ملال ثلاث وأضافوا إليها الشروح، وتُعرف أحياناً بالشرائع البالية لأنها كُتبت باللغة البالية.

وفي بريطانيا عكف الباحثون والمترجمون على هذه الشرائع البوذية يدرسونها ويحلّلونها، ومن هؤلاء الباحثين كاتب المقال الأول عن البوذية وهو الأستاذ هوربر. لكن هذا لم يحدث عندنا بالعربية، فكيف نتعامل مع البوئين سياسياً واقتصادياً على أساس متين؟ واستمرت الخلافات فجرى عقد مجمع بودى لأن أنشئ منه عدد من رجال الدين قالوا بوجود كامل فوق المالم Supermundane لا يظهر فوق الأرض إلا بشكل شبحي. وكانت هذه المقطة فيما بعد مجالاً لتسرب الفكر الأوروبي إلى البوذية. لكن البوذية السّاعية ظلت على إصرارها على إنكار أي جوهر دائم في موجود هرد، بل وأصرّت على إنكارها للطبيعة السّامية لبودا (جوانبها المعروفة).

ودخل البوذية كثير مما كان في الهندوسية، فأصبح الرهبان البوذيون يعيشون على التسوّل، وأصبح صحن ثلثي فئات المتصدّقين هو شارة المجموعة البوذية أو الطريقة البوذية ينقله زعيم أو شيخ الطريقة لمن يُمنّهُ خليفة له، تماماً كما كان الحال في بعض الطوائف الهندوسية، وفكرة البودا في ضوء فكرة التناسخ، أي انتقال الروح إلى كائنات أخرى. كانت - وربما مارالت - فكرة تساعد البوذية على صم أديان أخرى تحت جناحها، ففي وقت من الأوقات قبل إن دعاة الشنتو، ما هم إلا ظهورات لبودا، وبهذا تسلت البوذية لليابان، وعلى النحو نفسه كانت هناك محاولات لإدراج الطائفة (الدين التصيني الأصلي) في طيات البوذية، وجرّت بعض المواجهات بين الكونفوشيوسية والبودية.

وتتيح عقيدة التناسخ (السامسارا) للبوئين مجالاً لقبول الواقع وتقسيمه، فالرجل الصالح الذي مات ميتة شريفة، فسّره كونفوشيوس للسائل بأن هذا الصالح كان قد ضرب أباه وامه حتى لوت في حياة سابقة عاشها، وهذا يقسم إلى حد ما بعض المواقف الصينية من أحداث العالم، إذ لا بد من الصرب على المصالح الاقتصادية والاستراتيجية بشدة لضمان التعاون على وفق هذه المكرة الكلمنة في الضمير الصيني وإن عدلتها الكونفوشيوسية والطاوية، والاتجاه الاشتراكي يعد ذلك. وعلى أية حال، فإن

هذه البوذية السلفية (الثيرايدية) قد لحق بها كثير من الأفكار غير السلفية، وكانت أثناء مسارها تحتوى كثيراً من الأفكار، كان بعضها متناقضاً.

تنتشر البوذية الثيراهيدية (السلفية) في جنوب العالم البوذي خاصة ميلان وبورما وسيام^(*)، كما كانت تسود شمال الهند قبل الفتح الإسلامي، أما في شمال العالم البوذي فنجد بوذية أخرى هي بوذية الماهايانا التي يتمثل وجودها الآن في الصين واليابان وتيبتال والنهت وكوريا. والبوذية الشمالية امتزجت داخلها الأديان المحلية في وقت من الأوقات، فلم يكن هناك تعارض في أن يكون الصيبي بودياً وكونفوشيوسياً أو طاوياً، ولم يكن هناك تعارض في أن يكون الياباني بودياً وشنتوياً، لكن عند تنامي الحركات الوطنية، جرى إحياء الأديان الأصلية الشنتو في اليابان، والطاوية والكونفوشيوسية في الصين، وظهرت حركات معادية للبوذية باعتبارها ديناً غريباً غير وطني. ورغم أن جذور البوذية الشمالية (الماهايانا) تعود في كثير من أفكارها لبوذا نفسه، فإن الكتابات التي تعرض عقائد الماهايانا الأساسية لم تظهر إلا مع بداية الحقبة المسيحية. ومؤلف المبحث الخاص ببوذية الماهايانا يعقد مقارنات بين هذا النوع من البوذية والمسيحية، ويخلص إلى أنها اقتصرت في أفكارها العامة من المسيحية، ولا يمتد في هذه المقدمة إلا الإشارة إلى هذا التعاطف بين الدينين مما قد يكون له آثار أخرى، ومن هنا أيضاً لم يرق إحياء الكونفوشيوسية في الصين للغرب.

لقد تسامول روينسون كاتب مبحث (البوذية في الصين واليابان) متسائلاً: هل تتحلل البوذية أم تنهض من جديد؟ والتسلؤل يجري في سياق أنها في موقف حرج الآن. والدين الياباني المناهض للبوذية هو دين الشنتو، بل هو شريك لها في معظم الأحوال، أي أن معظم البوذيين اليابانيين شنتويون أيضاً.

ودين الشنتو دين في الغاية من الطرافة، إذ يمكن تسميته دين لاهوت النظافة أو دين عبادة النظافة، ففكرة النور والظلمة - التي كانت ومازالت محور أديان كثيرة أو على الأقل تلعب دوراً كبيراً في هذه الأديان الكثيرة - جرى تفسيرها في دين الشنتو بمصاطة تدعو للإعجاب، فالقدارة هي الظلمة، والنظافة هي النور. بل إن فكرة العمل الصالح والعمل الشرير جرى تفسيرها أيضاً بالمعيار نفسه، فالعمل الصالح هو النظافة، والعمل الطالح هو القدارة. ومن الإثم (القدارة) أن يضرب المرء امرأته في الحميم، والدم

(*) سريلانكا وتايلاند.

المُهَرَّاق قَذَارَة (إثم) حتى لو كان مَنْ سأل دمه غير مغطى في الشجار أو المعركة التي سأل فيها دمه. وأرض الظلمة هي الأرض القذرة التي تعفنت فيها الجثث، وإذا مات الميت أصبح جسماً وتعتَّم تجنب أقرابه لفترة، وتحتَّم على أهله وأقاربه الاعتصام، والظاهرة تكون باستخدام الماء أو الاتِّقمار فيه وكذلك برش الملح، واستخدام أقراص الملح أو كيزانه مسألة شائعة إلى الآن إذ توسع في المطابخ وعند أبواب المطاعم.

وفي عقيدة الشنتو هناك أحد الأرباب الأثمين، وسبب إثمه أنه تبرز تحت مقعد ربة الشمس دون أن تراه، فلما جلست فوق المقعد وأدركت أنها اقتربت من القذارة وصارت بالثالي نجسة، توارت عن الكون في كهف صخري فاختفت الشمس، فالقذارة لمطل الحياة، فلما أدركت الأرواح وأدرك الناس ما حدث تحابلوا حتى تخرج من كهفها، فاشرفت الشمس، وكان تحابلهم يطوى على مقوس تميد الظهارة أو النظافة.

ليس من هدفنا هنا تفصيل ما أورده الباحث عن دين الشنتو، لكننا نشير إلى نقطة مهمة، فالهاباني عندما يرى أكوام الضمامة أو فيض المجرى فهو لا يكتفى بالاشمئزاز فإن هذه المظاهر هي رآيه دليل على أن في هذا المكان شعباً (كافراً)، فمحور الإيمان والكفر في دين الشنتو هو النظافة والقذارة بمفهوماهما المادى. ثم تطورت الشنتوية في وقت متأخر لتضيف المفهوم المعنوى للنظافة والقذارة، فأصبحت طهارة القلب نظافة وسواد القلب قذارة، وكل الميثولوجيا (الحكايات الخرافية) والفكر اللاهوتى - إن صح هذا التعبير - إنما وُضِع لخدمة هذه الفكرة الخير هو النظافة، والشر هو القذارة.

وأصبح إتقان العمل، والالتزام بالمواثيق أيضاً محوراً من محاور اللاهوت الشنتوى. لعله بهذا يصبح واضحاً أن أحاديث المسئولين الهابانيين للدول المختلفة عن الشروط الواجب توافرها في القضاة والمطاعم التي يتردد عليها الهابانيون نصيذاً لأى برنامج سهاى، إنما هي أحاديث دينية (شنتوية) وليست عبارات عامة، فكل مرردات هذا الدين تدور حول هذا.

ومع تطور الوطنية اليابانية أصبح دين الشنتو يهدد حتى بإزاحة البوذية أو التغفل فيها، مُزيجاً منها ما لا يتفق مع العقيدة اليابانية.

البحث هذه المعلومات - خاصة بتفاصيلها اللاهوتية - مهمة للدعاة لإيجاد أرضية مشتركة؟ فما أكثر الأحاديث الشريفة التي تحت على النظافة، أما الأحاديث التي يُشتمُّ منها غير ذلك فهي موضوعة، وكل ما يتعرض مع العلم اليقين الصُّراح موضوع بلا رب أو كان في ظل ظروف معينة تجلوها الزمن.

فلذا ما انتقلنا للطلوية، وهى دين صينى أصيل، وجنفاً أمراً عجباً - إنه دين يتحلق حول أمور طليئة كان لايد من مزجها بشيء من الطقوس والتمايز. وكانت القمصية اللاهوتية التى دار حولها الاهتمام كله هى الخلود. أيمكن للإنسان أن يتعاشى الموت فيصبح حاله؟ فكنت التدريبات على التنفس وفقاً لأوضاع خاصة مصحوبة بتقويادات خاصة، وكان التنفس على هذا النحو احد أساليب (العباداة) الطلوية، وهناك أيضاً الرياضة (الجودو وعبرها) .. تلك رياضة وعبادة.

وأغلب الظن أن الإبر الصينية والملاخ بالأعشاب الصينية قد تطورت فى رحاب هذا الدين الطلوى. ويطبيعة الحال كان لايد من أساس لاهوتى لتدريبات التنفس لتحقيق الخلود (أو إطالة العمر على الأقل كما أصبح الهدف فيما بعد)، وكان هذا الأساس موجوداً فيما يمكن تسميته بسفر التكوين عند الطلويين (ولكل دين سفر تكوين، أى حديث عن أصل الكون وأصل الخلق).

ووفقاً لمفولات الطلويين، فإن الهواء هو الأساس الفيزيقي (المادى) للكون، وأن تأثيره أو فعله يتم من خلال أجزاء حماسة أو مرهفة فيه، وهذه الأجزاء هى أدق مكوناتها، وأنها جوهر الحياة. وهذه المكونات الحماسة موجودة فى أنواع الحبوب الخمسة (المحروفة فى الصين) والتى يستوعبها الجسم بعد أكلها. وإذا تجمعت هذه الأجزاء الحماسة (من الهواء) تكوّن الجسد، بل إن هذه الأجزاء إذا انسابت بين الأرض والسماء كونت الأرواح. والأجزاء الدقيقة أو المرهفة فى أجسامنا من إنتاج السماء وهى التى لا تُفنى ويمكن بعثها وتجميعها وتكثيفها فى أجسامنا أن نطيل أعمارنا. فمسألة الصحة وإطالة العمر مسألة أساسية فى المعتقدات والممارسات الطلوية. فالطلوية إذاً كما قلنا وثيقة الارتباط بالطب وفن الدفاع عن النفس، والإحسان والرفاهية.

كان الخلود أى عدم الموت هو الغاية الأساسية لهذا الدين فى شكله الأصولي (قبل أن يتطور)، ولما كان الموت غالباً لا يفر منه أحد، وكان هذا مرثياً كان لايد من تأويلات لاهوتية تُبرر هذه الحال، فظهرت مدارس بعضها قال إن من رآوه ميتاً لم يموت بشئ، وإنما مات منه جزء، وجزء آخر انسلخ منه لكنه باقٍ.. وفيما نعلم، فإن أى دين قديم أو حديث أو معاصر لم يجعل لمعتفيه مثل هذا الهدف، حتى عرب الجاهلية لم يقل منهم أحد بهذا. فلماذا أكد القرآن الكريم إذاً على حتمية الموت، ولم أكد لرسول الإسلام أنه ميت وأنهم ليعتقون؟

اليس هذا إعجازاً تاريخياً، فمُزِل القرآن يعلم ما فى كل النفوس حتى لو كانت فى أقاصى الصين؟

على أية حال، فقد تطورت فكرة الرغبة في الخلود، لتتج عنها ظواهر غير حصارية في طل تفسيرات لاهوتية، فالفراغ أو الصمت أو التراجع هو أساس الكون، وعلى هذا فالانسحاب من مشاكل الحياة وأمور الدنيا والتخلص من كل الرغبات يؤدي إلى الخلود أو إطالة الحياة وهو هدف ديني، فقال حكماء بعض المذاهب الطاوية إن الوضع الأمثل هو ألا تشغل بأعمال مرهقة نهلاً وألا تحلم ليلاً، وفي وقت لاحق أصبحت الأخلاق الفاصلة مُعينة على الخلود أو إطالة العمر، تطورت الطاوية فلسفتها ولاهوتها وميثولوجيتها (قصصها الأسطورية) لخدمة هذه الفكرة.

ومن الطبيعي أن يكون للطاوية توجهات سياسية كفهرها من الأديان، فنحن نقرأ في كتاباتها المقدسة على سبيل المثال أن على الإمبراطور المقدس أن يملأ بطون الناس ويُفرغ قلوبهم، فإن فعل ثم يستعصم عليه أحد

وكما ارتبطت الطاوية بالطب ارتبطت أيضاً بالأسفار والتماويد، فكان للطاويين القدح المثلّي في أي بلاط وفي بيوت الأثرياء للعلاج ودفع العمر وتحديد الميعاد المناسب الذي يأتي فيه الإمبراطور روحه ليكون السجل صالحاً، لكن الأمر لم يكن دوماً على هذا السؤال، ففي وقت لاحق طوّر أحد المعلمين الطاويين سجلاً للحمينات والسيئات بدون فيه المرء حساب أعماله شهراً بشهر وفقاً لمبدأ أن الحسنات يُذهبن السيئات وأن السيئات لتحمقن الحمينات، وكان فعلاً سجلاً مهماً يشير إلى تطور هذا الدين الذي حرّم وآد البسات وكان هذا أمراً شائعاً في الصين، إذ كان الرجل إذا يُشر بالأنثى اعرفها هي بشر أو نهر، واعتبر هذا السجل أن غض اليصر عن كل جميلة وجميل يبادل حمس حمينات، ومازالت الطاوية تهماً مهماً في الصين، ومازال بعض اليهوديين الصينيين طاويين في الوقت نفسه. وفي حالة تاجع الوطنية الصينية يجري التركيز على الطاوية (الأصيلة) في مواجهة البوذية الدخيلة.

دين آخر انتشر - ولا يزال - في الصين واليابان، وشرق آسيا عموماً، ونعني به الكونفوشيوسية، ومرة أخرى نجد هذه الظاهرة الفريدة ذات الدلالات، فلا مانع أن تكون كونفوشيوسياً فحسب، ولا مانع أن تكون بوذياً وكونفوشيوسياً، ولا مانع أن تكون طاوياً وكونفوشيوسياً، بل ولا مانع أن تكون بوذياً وكونفوشيوسياً وطاوياً في آن واحد، أي أن تعتمد في معابد هذه الأديان جميعها، والأغرب أنه لا مانع أن تكون مسيحياً وكونفوشيوسياً. هذا هو الوضع الحالي في الصين، أما في اليابان فأضيف إلى هذه الخيارات جميعاً الشنتوية.

وكما يفهم من هذه الموسوعة أن فكرة الحلول أو التناسخ سهلت هذا الأمر، فما أيسر أن يُقال إن هذا المصلح الكونفوشيوسى ما هو إلا إعادة تجسيد لليودا فلاّن وأن هذا الرب الشنتوى ما هو إلا كونفوشيوس نفسه فى ميلاد جديد، وهكذا. والكونفوشيوسية لا تنكر الوعى بعد الموت ولا تثبت، فعندما سأل سائل كونفوشيوس عن ذلك قال له اقم صالِحاً، فللفعل الصالح مردوده الطيب هنا والآن (أى فى هذه الحياة) أما مسألة أهناك وعى بعد الموت أم لا، فلتترك هذا إلى حين أن تموت فعلاً فباعتها ستعرف الحقيقة.

والكونفوشيوسيون عموماً يركزون على ما هو طيبى ولا يشرعون كثيراً، وظل تأثيرهم واضحاً فى المجتمع الصينى الذى تقل فيه القوانين بدرجة كبيرة، فالملاقة بين الأب وأبنائه ليست فى حاجة إلى قوانين، وهى علاقة تشمل جانباً كبيراً من المجتمع. إنها علاقة خصوع الابن خصوصاً تاماً لوالده وطاعة كاملة له حتى بعد أن يتزوج ويصبح رب أسرة، و (حرام) أن يقاضى الابن أباه أو ينازعه. وحدث أن تحدثت الزوجة قبل زواجها فاحتل النظام الكوسى فى الأسطورة الكونفوشيوسية، فالرجل ينكح أولاً، واستقرار الوضع على هذا النحو يُعفيما من تشريعات كثيرة، كذلك استقرار الوضع بين الحاكم والمحكوم، والصديق والصديق. فإذا كثرت القوانين والتشريعات لدى شعب فل حياؤه، أو بتمبير آخر عدم فضيلة الخجل.

ولم ينكر كونفوشيوس وجود أرواح، لكنه كان يرى أنه من الحكمة «أن يخلص المرء فى أداء واجبه ويحترم الأرواح بشرط ألا يدخلها فى أموره. إن فعل فهو الحكيم، وتلك هى الحكمة».

ورفض كونفوشيوس الخوض فيما بعد الموت قائلًا: «أنت لم تفهم الحياة، فكيف تسأل عن الموت؟» وعندما سُئل عن الأرواح قال، احلم البشر أولاً ثم حدثنى عن الأرواح.

وقلت الكونفوشيوسية من شأن البوذية. قال أحد أتباع كونفوشيوس: «الإيمان كائن حى، والبوذية لا تتحدث عن حياة وإنما عن الموت... وأمر البشر مرثية، بينما البوذية لا تتحدث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفى. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شعباً. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أضياع، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو (السلوك فى هذه الحياة العابية التى يحياها الناس. واليونانيون لا يتحدثون عما هو عادى

مألوف وإنما عما هو معجز.. وما يحدّد كنيّة مملكتنا هو المبدأ الأخلاقي، والبوديه لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقي وإنما عن خداع الحواس، إن ما يدخل عقولنا وتكرّسها له هو الميلاد وما يسبقه، بينما البوذية تحدثنا عن الماضى وعن حيوات (جمع حياة) فى المستقبل، إن الرؤية والسمع والفكر هى الوسائل الحقيقية للمبرهنة، أما البوذيون فيحدثونا عما لا عين رأت ولا أدن سمعت وعما لا يمكن الوصول لحقيقته

ورفض الكوثوقوشيوسيون أنصاً محاولات الخلود الجسماني التى يقوم بها الطاويون باعتبارها رفضاً أنانياً للسق الطبيعي للأمور، هلاّب أن يتبع الموتُ الحياة كما يتبع الليل النهار وكما يتبع الحريف الربيع.

ومن الطبيعي أن يتعلق حول هذه الأفكار الأساسية للكوثوقوشيوسية شيء من الميتولوجيا وشيء من التفسيرات اللاهوتية والقوى المييبية، وهو ما يجدد القارئ مفصلاً فى المبحث الذى كتبه جراهام، معاصر الدراسات الصينية الكلاسيّة فى جامعة لندن.

بقيت إشارة طفيفة لأيد منها فى هذه المقدمة، وهى أن الأستاذة الباحثة تعرضوا فى سياق بحوثهم لذكر عقائد أو أديان قديمة اُثرت فى هذه الأديان المعاصرة دون شرح لها، فوجدتُ من المفيد أن أنقل هنا قيساً مما ذكره المؤلفون العرب فى المصور الوسطى الإسلامية عنها. يقول الشهرستاني عن الماوية

الثنوية

«... هؤلاء هم أصحاب الاثنين الأزليين. يزعمون أن النور والظلمة أزلان قسيما بحلاف الجوس، فلهم قالوا بحوث الظلام، وذكروا سبب حنوته.

وهؤلاء قالوا بتساويهما فى القديم، واحتلافهما فى الجوهر والطبع والفعل والحير. والمكان والأجناس والأبدان والأرواح.

١. الماوية

أصحاب ماني بن فاذك الحكيم الذى ظهر فى زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام ابن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام.

حكى محمد بن هارون المعروف بابى عيسى الوراق، وكان فى الأصل مجوسياً عارفاً بمذهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين. أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما أزلان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا قويين حماسين درأكين سميمين بصيرين، وهما مع

ذلك في العنق، والصورة، والفعل، والتدبير، متصادان. وفي الحير متعاديان تعادى الشخص والظل.

وإما تتبين حواهرهما وأعمالهما في هذا الجدول.

الظلمة	المور	
جوهرها قبيح، باقم لثيم، كثر، حبيث، متى الريح، قبيح المنظر	جوهرة: حسن، فاضل، كريم، صافي، نقي، طيب الريح، حسن المنظر،	الجوهر
بعضها شريرة، لثيمة، سفينة ضارة، جاهلة	نفسه: خيرة، كريمة، حكيمة ناعمة، عامة	النفس
فعلها، الشر، والمساد، والخسار، والخم، والتشوش، والتشتيت، والاحتلاف	فعله، الخير، والمصالح، والتمنع، والمبرور، والترتيب، والنظام، والاتفاق	الفعل
جهتها جهة تحت وأكثرهم على أنها مسحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجنب التور.	جهته جهة فوق وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بجنب الظلمة.	الخير
اجناسها خمسة أربعة منها أبدان والخاص روحها، فالأبدان هي: الحريق، والظلمة، والسحوم، والضباب، وروحها الدخان وتُدعى الهامة، وهي تتحرك في هذه الأبدان.	اجناسه خمسة أربعة منها أبدان والخاص روحه فالأبدان هي: النار، والنور، والريح والماء، وروحها: النسيم، وهي تتحرك في هذه الأبدان.	الاجناس
هيئة، شريرة، نجسة، دنسة، وقال بعضهم كون الظلمة لم تزل على مثال هذا العالم، لها أرض وجو هأرض الظلمة لم تزل كثيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي على صورة هذه الشمس، وشعاعها كشعاع الشمس ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قزح	حية، خيرة، طاهرة، زكية، وقال بعضهم كون النور لم يزل على مثل هذا العالم، له أرض وجو، هأرض النور لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي على صورة حرم الشمس، وشعاعها كشعاع الشمس ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قزح	الصفات
وقال بعضهم: لا شيء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع:	وقال بعضهم: لا شيء إلا الجسم والأجسام على ثلاثة أنواع:	

الظلمة	النور
ارض الظلمة. وجسم احر اظلم منه وهو الجو. وجسم احر اظلم منه وهو السموم.	جور وهي حمسة وهناك جسم اخر الظلم. مه وهو الجو. وهو نفس النور. وجسم اخر وهو اظلم منه وهو السيم. وهو روح النور.
قال ولم ترل تولد الظلمة شياطين وأراكته، وعماريت لا على سبيل الماكعة. بل كما تتولد الحشرات من العسويات القفرة.	قال ولم يرل يولد النور ملائكة وآلهة. وأولياء لا على سبيل الماكعة. بل كما تتولد الحكممة من الحكيم. والمسطق الطيب من الناطق.
قال. ومثل ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه الشر. والدميمة. والظلمة .	قال ومثل ذلك العالم هو روحه ويجمع عالمه الخير. والحمد. والنور.

ثم احتلمت المائوية في المراج وسببه. والخلاص وسببه. قال بعضهم: إن النور والظلام امتزجا بالخيف والاتفاق. لا بالقصد والاحتجار. وقال أكثرهم: إن سبب المراج أن أهدان الظلمة تشاعلت عن روحها بعض التشاعل. فنظرت الروح فرأت النور. فبعثت الأبدان على معازجة النور. فاحابتها لإسراعها إلى الشر. فلما رأى ذلك ملك النور وجه إليها ملكاً من ملائكته في حمسة أجناس من أجناسها الخمسة. فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية. فعالت الدخان السيم. وإنما الحياة والروح في هذا العالم من السيم والهلاك والآفات من الدخان. وخالط الحريق النار. والنور الظلمة. والسموم الريح. والصباب الماء. فما في العالم من منفعة وحير ویركة. فمن أجناس النور. وما فيه من مصرة وشر وفساد. فمن أجناس الظلمة.

فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أمر ملكاً من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة لتحلص أجناس النور من أجناس الظلمة. وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لامتصماء أجزاء النور من أجزاء الظلمة. فالشمس تستصفى النور الذي امتزج بشياطين الحر. والقمر يستصفى النور الذي امتزج بشياطين البرد. والتسيم الذي في الأرض لا يرال يرتفع لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها. وكذلك جميع اجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع. وأجزاء الظلمة أبداً في النزول واليسفل حتى

تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتراج، وتمحل التراكيب، ويصل كل إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد.

قال: ومما بعين هي التخلص والتمييز، ورفق أجزاء النور التسميح، والتقديس، والكلام الطيب، وأعمال البر، فتترفع بذلك الأجزاء النورية في عمود الصبح إلى ذلك القمر، ولا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى نصفه فيعتل فيصير براء، ثم يؤدي إلى الشمس إلى آخر الشهر، وتدفع الشمس إلى نور حوقها، فيمرى ذلك في العالم إلى أن يصل إلى النور الأعلى الخالص. ولا يزال يصل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شيء في هذا العالم إلا قدر يسير معتد، لا تقدر الشمس والقمر على امتصاصه، فعند ذلك يرتفع الملك الذي يحمل الأرض، ويدع الملك الذي يجذب السماوات؛ فيسقط الأعلى على الأسفل. ثم توقد نار حتى يصطرم الأعلى والأسفل، ولا تزال تصطرم حتى يتحلل ما فيها من النور، وتكون مدة الاضطرام ألفاً وأربعمائة وثمانين سنة.

وذكر الحكيم ماني في باب الألف من الجيلة الأولى: وهي أول الشايرقان. أن ملك عالم النور هي كل أرضه لا يخلو منه شيء، وأنه ظاهر باطن، وأنه لا نهاية له إلا من حيث تنهاى أرضه إلى أرض عدوه. وقال أيضاً: إن ملك عالم النور هي سرّة أرضه. وذكر أن المراج القديم هو امتزاج الحرارة، والبرودة والرطوبة، واليبوسة. والمراج المحدث هو: الخير، والشر.

وقد فرض ماني على أصحابه العُشر في الأموال كلها، والصلوات الأربع في اليوم والليلة. والدعاء إلى الحق، وترك الكذب، والقتل، والسرقه، والرئى والبخل، والسحر، وعبادة الأوثان، وأن يأتى على دى روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله.

واعتقاده في الشرائع والأنبياء أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة: آدم أبو البشر، ثم بعث شيئاً بعد، ثم نوحاً بعد، ثم إبراهيم بعده عليهم الصلاة والسلام، ثم بعث بالمدينة إلى أرض الهند، وزراندشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله ووجهه إلى أرض الروم والمغرب، وهولس بعد المسيح إليهم، ثم يأتى خاتم النبيين إلى أرض المغرب.

وزعم أبو سعيد المناوى: رثي من رؤسائهم، أن الذى مضى من المراج إلى الوقت الذى هو فيه، وهو سنة إحدى ومبشرين ومائتين من الهجرة: أحد عشر ألفاً وسبعمائة سنة، وأن الذى بقى إلى وقت الخلاص: ثلاثمائة سنة...».

ويحدثنا عن أصحاب التباس وهو ما يسميه اليونانيون السامسار، فيقول: «... وقد ذكرنا مذاهب النساخية وما من ملة من الملل إلا وللتباس فيها قدم راسخ. وإنما تختلف طرقهم في تقرير ذلك، فاما تناسخية الهند فأشد اعتقاداً لذلك؛ لما عاينوا من طير يظهر في وقت معلوم، فيقع على شجرة معلومة فيبيض ويفرح. ثم إذا ثم نوعه بفراجه حلك بمنقاره ومخالبه، فتبرق منه نار تلهب فيحترق الطير، ويسيل منه دهن يجمع في أصل الشجرة في معارة. ثم إذا حال الحول وحال وقت ظهوره انطلق من هذا الدهن مثله طير فيطير ويقع على الشجرة وهو أبداً كذلك. قالوا: فما مثل الدنيا وأهلها في الأدوار والأكوار إلا كذلك.

قالوا وإذا كانت حركات الأفلاك دورية فلا محالة يصل رأس المرحار إلى ما بدا ودار دورة ثانية على الخط الأول، أعاد لا محالة ما أفاد الدور الأول، إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الأثرين، فإن المؤثرات عادت كما بدأت، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول وما اختلفت أيمادها واتصالاتها ومفاطراتها ومماسياتها بوجه، فيجب أن لا تختلف التأثيرات الباديات منها بوجه، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوار ولهم اختلافات في الدورة الكبرى كم هي من السنين؟ وأكثرهم على أنها ثلاثون ألف سنة، وبعضهم على أنها ثلاثمائة ألف سنة وستون ألف سنة وإنما يعتبرون في تلك الأدوار سير التوابع لا السيارات، وعند الهند أكثرهم أن العلك مركب من الماء والبار والريح، وأن الكواكب فيه نارية هوائية، فلم تدم الموحودات العلوية إلا العنصر الأرضي المحسوس.

وعلى الله قصد السبيل.

٥. عيد الرحمن عبد الله الشيخ

(٤)
الزَّرادِشِيَّةُ

بقلم
ر. س. زين

تكاد ديانة زرادشت Zoroaster تتلاشى الآن من فوق ظهر البسيطة وربما لا يزيد عدد معتنقيها الآن على ١٢٠ ألف نفس. ظلماتنا - إذًا - يجب إدراجها في مجلدنا هذا المخصص لأديان العالم الكبرى الحية؟

إن الزرادشتية - مثلها في ذلك مثل اليهودية - كانت ديانة وطنية (خاصة بشعب بعينه). أو كانت أقرب ما تكون إلى ذلك: فمن القرن الثالث إلى القرن الخامس للميلاد كانت الزرادشتية هي ديانة الإمبراطورية الساسانية. وعلى أية حال، فعندما وهنت هذه الإمبراطورية قبل اجتياح المسلمين لها، فقدت الزرادشتية وضعها المميز في بلادها الأصلية وأصبحت ديانة الأقلية بالكاد. وعبر القرون هاجر عدد من معتنقي الديانة القديمة إلى الهند المتسامحة وكونوا مجتمعًا من الفرس يحظى بالرخاء والاحترام، وتغلّمت الزرادشتية بالتدريج من حيث عدد معتنقيها إلى فئة، كما كان وضعها عندما بدأت. وعلى أية حال، فأهمية الزرادشتية - مثلها في ذلك مثل اليهودية - ليست في عدد معتنقيها وإنما الأكثر أهمية هو في تأثيرها على الأديان الأخرى - خاصة تأثيرها على المسيحية، من خلال وسيط نعتى به اليهود الممين ثم بميهم في بابل Babylonra ، أولئك اليهود الذين بدوا مُتشربين للأفكار الزرادشتية. والمسيحية تدعى أنها الوارث لأنبياء إسرائيل، فإذا كانت هناك أية صيغة هي هذا الزعم، فالمسيحية أيضًا وارثة لنسب إيران القديم بدرجة لا تقل عن إرثها لأنبياء إسرائيل، رغم أن عددًا قليلًا من المسيحيين هم المبركون لهذه الحقيقة.

النبى

الزردشتية من أديان السبوتات، ومؤسسها هو زرادشت Zoroaster ويكتب أحيانًا Zarathushtra، وكان نبيًا أو على الأقل ادعى هو ذلك. لقد تحدث إلى الله وجهًا لوجه ولم يستطع الباحثون حتى وقت قريب، أن يتحدثوا الزمان والمكان اللغز بثن فيهما

زرادشت دعوته، وعلى أية حال، فحديثاً، بدا أن الباحثين توصلوا إلى اتفاق مؤداه أنه ليس هناك من سبب يجعلنا نرفض التاريخ الذي حدده الزرادشتيون أنفسهم ويساقطونه - تقليدياً - حياً بعد جيل، فالزرادشتيون يُحدثون «أن سيهم ظهر قبل ٢٥٨ سنة من الإسكندر»، و «الإسكندر» بالمسبة للفرس (الإيرانيين) يعنى انتهاء الإمبراطورية الفارسية الأولى وموت آخر إمبراطور (ملك الملوك) داريوس الثالث، وقد حدث هذا في سنة ٣٣٠ قبل الميلاد؛ لذا فإن فترة زرادشت لا بد أن تكون في سنة ٥٨٨ قبل الميلاد. وهذا التاريخ الآن ذكره يمكن استخدامه للإشارة إلى بداية البعثة النبوية لزرادشت، عندما كان في سن الثلاثين، وهي السن التي قيل إنه تلقى فيها الوحي للمرة الأولى، والرواية التقليدية ذهب إلى أنه عاش سبعة وسبعين عاماً، فلا بد إذاً أنه كان موجوداً في الفترة من ٦٢٨ إلى ٥٥١ ق.م. والمنطقة التي أعلن فيها رسالته ربما كانت هي منطقة كورازميا أو خوراسميا Chorasmia القديمة - وهي منطقة تكون الآن ما هو معروف بخراسان الفارسية وأفغانستان الغربية وجمهورية تركمانستان (التي كانت تابعة للاتحاد السوفيتي السابق)

أما عن النبي زرادشت نفسه فلا مكان معروف عنه شيئاً موثقاً، فهو لم يحقق نجاحاً في بلده وأجبر على الفرار (Yasna 46, 1) بحثاً عن أمير قد يحميه ويقبل دِينه. وقد وجد هذا الأمير بالفعل في هشتاسبا Vishiaspa، وربما كان حاكماً ذا سلطة عليا في خورازميا، وهي ظل حماية هذا الحاكم أصبحت الزرادشتية قادرة على ترسيخ نفسها. ويُسمى الكتاب المقدس للزرادشتية بكتاب الأفيستا Avesta، ولم يبق منه إلا أجزاء هي يومنا هذا، وبصرف النظر عن الشذرات، فإن هذا القسم الباقي يضم ثلاثة أجزاء رئيسية - الياسنا Yasna التي تضم الطقوس (الليتورجية)، والياشتن Yashts أو ترانيم الأصحاب المقدمة ليمص الآلهة deities أو الملائكة، والفيددات Videvdat أو الشريرة ضد الشياطين Demons، المحصنة أسامناً لأموال الطهارة الطقسية. وفي الياسنا - النص الطقسي الكبير - أدرجت سلسلة من الجاثاس Gathas - الأغاني أو التبرعات و المراثيل - ومادامت هذه قد كتبها زرادشت نفسه، فهي - بالتالي - مصدرنا الرئيسي أو بالأحرى الوحيد للعقائد التي دعا إليها.

كُلُّ الأديان الحية معرضة للتغير والتوسع والنمو، لكن القليل من الأديان هي التي عرفت تقلبات كالتى عرفتها الديانة الزرادشتية، إنه ل يبدو أن الإنجاز الكبير لهذا النبي

لايرانى أنه أزال كل الآلهة القديمة من الهياكل المكرسة للآلهة العارسية. ولم يبق إلا على أهورا مرد - Ahura Mazda، الرب الحكيم Wise Lord، كاله واحد حق، وكان هذا التوحيد هو محور عقيدته مع أنه بعد موته بوقت غير منيد ظهر كثير من الآلهة أو الأرباب القديمة متمثلة إلى نظامه الدينى، ومع أن هذه الآلهة عندما عادت به تسجد أبدا فعوق أهورا مردا وسيادته (لأ أنها - مع ذلك - سادت كموجودات معبودة azahis - كالملائكة إن أردت - التى غالبا ما وصلت إلى درجة كادت فيها تحل محل الآله وسلبه مهامه. ومرة أخرى، عندما أصبحت الزرادشتية هى الديانة الرسمية للإمبراطورية العارسية الكبرى الثانية (الإمبراطورية الساسانية)، وجنبا نوعين من الزرادشتية جنبا إلى جنب، زرادشتية ثنوية تماما neatly dualist ترى أن مبدأ الشر منفصل عن أهورا مرد، لكنه - أى مبدأ - الشر - مشارك لأهورا مردا فى الأزلية Ceeternal. والزرادشتية الثانية توحيدية مترددة tentatively monotheistic ظهر فيها زمن لا نهائى كادت فيه الأصول العارسية لكل الأشياء، ومن هذا الهيولى العاصم لم يبق مبدء الخير والشر. وربما لم يكن أى من هذين النظامين الدينيين يمثل التعاليم الموثقة أو المعتمدة اتى نادى بها زرادشت، فما هى إذا تعاليم زرادشت الأصلية؟

تعاليم زرادشت فيما يتعلق بالله

كان زرادشت نبيا - يتحدث إلى الله، ويصفى بانسائه إلى إجاباته انه - على الدب رفع صوته فى مهابة ووقار، إنه صديق الحق the friend of Truth (Yasna 30.6) «صديق الله» (Yasna 46, 2) - العدو الحقيقى لأتباع الكذب Lie، القور الذى يؤيد اتباع الحق» (Yasna 43, 8)، وباعتباره نبيا اختاره الله فى البداية (Yasna, 44, 11) باعتباره محتارا، لذا فهو يعمل ما يختاره الله له. فقد راح زرادشت يهتف «آه يا ربى الحكيم، زاراثوشترا Zarathushtra هيا يختار المرء لمحبته روحك this spirit التى هى الأكثر قداسة، فالعلاقة إذا بين الله وهذا النبى علاقة فيها حرية زرادشت لم يكن مجبرا، على نحو ما كان أنبياء العبرانيين فى بعض الأحيان، فالأقرب إلى الفهم أنه رأى قداسة ربه، وحالنا رأيا، اختارها - فى هذا المبادل الحر بين الله وبينه تتمكن العلامة العامة بين الله والجنس البشرى. فالإنسان فى الزرادشتية ليس كما هو الحال فى اليهودية والإسلام خادما لله أو عبدا له Servant or aslave، وإنما هو إنسان حر سيد ذو حرية هائلة يختار بعقمتها بين الخير والشر. هذا هو الموقف الدينى الذى وضع به

زرادشت مستعصية. وعلى هذا، فإذا كان الإنسان واعياً بحريته في أن يعمار وواعياً بمسئوليته الكبيرة الناتجة عن حريته، فمادامه النبي (زرادشت) ليطرح فهمه للحير والشر الإجابة الموجزة عن هذا هي أنه فهم (الخير) على أنه ما أوحاه الله إليه - دين جديد لا يعترف إلا بآله واحد هو أهورا مزدا - أما بالمسبة للشر، فالدين العفرسي القديم اعترف بتعدد الآلهة التي استمرت فيما بعد في الزرادشتية رغم تحذير بيها، وكذلك استمرت الممارسات الدموية (المقصود تقديم الأصاحي) التي يبدو أن هذا الدين (القديم) كان يشجعها. ولا نعرف عن هذا الدين القديم (السابق على الزرادشتية) إلا من خلال التُّهم التي كالتها زرادشت له، وذلك من خلال نصوص البجّ فيها Big Veda (P 226) التي نأت هي الكتاب المقدس للصرع الهندي للأسرة الهندية الإيرانية. وأيضاً من قسم الياشنس Yashns هي الأفضنا (كتاب الزرادشتية المقدس) نفسها التي ورد فيها أن بعض الآلهة الهندية الإيرانية القديمة قد استُثرت بسبب الحقيقة التي مؤداها أن النبي (زرادشت) إما أذناها وإما أطلع بها إلى عالم النفسيان. ومن أقدم النصوص الهندية والإيرانية يتصح أن الشعوب الإيرانية الهندية المتحدة اعترفت بطبقتين من الآلهة، الأسورا أو الأهورا asuras or aburas من ناحية، والديفا das or devas من ناحية أخرى. هذان النوعان المختلمان من الآلهة لكل نوع منهما قدر أو مصير في إحدى الحضارتين يختلف عن قدره أو مصيره في الحضارة الأخرى. ففي حين نجد الأسورا asuras في الهند قد تم تقليص دورهم بالتدريج إلى وضع الشياطين demons (*). فإن الديفا devas هي وحدها التي احتفظت بأكوهيتها (بقداستها)، فإنما نجد في إيران الأهورا Ahuras قد احتفظت بالشخصية إلهية (قدسية) والديفا daevas تقلص دورهم إلى الشيطنة demonhood. لقد كان زرادشت - نفسه أو هكذا يجب أن نفترض ذلك - هو الذي أرسل الديفا من فوق عرشها تماماً، وهو الذي احتفظ من بين كل الأهورا، ياهورا مزدا وحده - أهورا مزدا الرب الحكيم Wise Lord كإله واحد حق، وعلى هذا فالديفا Devas خاصة التي هاجمها زرادشت ليست أهورا، فقد فصلُ تعاملها جميعاً فيما عدا هي مرة واحدة عندما قال: «الحق Truth» هو الذي يجب أن يتضرع إليه، والواحد الحكيم The Wise One والأرئب الأخرى Other (الأهورا ahuras) Yasnaa (31, 4)، وبناء على ذلك يمكن أن نصف زرادشت بأنه كان مُوحِّداً، رغم أنه بالتأكيد لم

(*) ديمون في القواميس الإنجليزية تسمى: شيطان أو روح حارس أو نصف إله في الميتولوجيا اليونانية

يرج الأرياب الأخرى بعيداً عن الرب الحكيم - وستناول ثنويته هذه فيما بعد - وهي كل الاحتمالات فقد كان يعتبرها من مخلوقات الله وانها تخارب إلى جانبه - أي إلى جانب الله. - وهي كل الأحوال ركّز زرادشت كل ثقل هجومه على الديفا devas وعلى عابديها الذين يمارسون طقوس أصحيات دموية، وكانوا أعداء للمجتمع الرفي المستقر الذي كان هذا البنى ينتمى إليه.

لقد كان زرادشت نبياً، ويميل الأنبياء إلى رؤية الأشياء إما سوداء وإما بيضاء، فقد كان يرى الحق والصلاح asha في جانبه وليس عند الآخرين سوى الكذب druj (دروج).

لقد كان مجتمعه مجتمع مزارعين مستقرين يميل إلى نظام العشيرة Kin ويوقّرها وكان أعداؤه من غير المزارعين (Yasna, 31, 10) هذا الفصل بين مجتمع ريفي يمثل ثراؤه في الماشية من ناحية، ومجتمع قبلي قائم على النهب يُعير على رعاة قطعان الماشية المستقرين من ناحية أخرى - كَوْن الحلمية الدائمة لدعوة زرادشت، فالمستقرين (المجتمع الريفي مالك قطعان الماشية) يمثل «الحق والصلاح»، والمجتمع الثاني (القبائل المغيرة) يمثل «أنواع الكذب» ولم يكن من الممكن أن يجعل السلام أو الوفاق بين الطائفتين إلا إذا تحلت إحدى الطائفتين عمّا هي عليه «متمتع الكذب مدان بسبب أعماله ومُسْتَكْر (يفتح الكاف)، وقد يمنع مؤيدي الصلاح من جعل عشيرتهم تنعم بالرخاء في بلادها أو أرضها، فكل من يسترعه من سلطانه أو حياته سوف يمهّد الطريق للعقيدة الطيبة» (Yasna, 46, 4). وبالنسبة لزرادشت لا مجال لفعل خير مع واحد من الأعداء - فالأمر بالنسبة له كما هو بالنسبة لليهود عندما دخلوا (أرض الميعاد) فهذا لم يتحولوا - أي الأعداء - للزردشتية، فلا بد من مهاجمتهم «فذلك الذي يفعل الشر بالكلمة أو بالفكر أو يديه مهاجماً أتباع الكذب أو يحول رهبته إلى طريق الصلاح - إنما هو شخص ينفذ إرادة الرب الحكيم Wise Lord ويسرّره» (Yasna, 33.2)، فلا بد من مواجهة أنواع الكذب (الصلال) بكل صلاح.

فالأشياء والدروج asha and drug، الحق والفضائل، الصلاح وأتباع الشر، والنظام والموضى - كل أولئك هي المتصادات في جلثا زرادشت Gathas of Zoroaster، إنها تنطبق على كل مجالات النشاط سواء أكانت بشرية أم كونية أم إلهية (مقدسة). ولم يبتدع زرادشت هذا الفصل الأسامي، طالما أنه أي هذا الفصل - ظهر في التراث

لهندي القديم أيضاً، ولكنه صحّحه بشئ جعله هي الواحدة الأمامية لفكره وجمعه أساساً ليجعل نظرية للكون وينتجى هذا التناقض الأساسى على الصعيد الاجتماعى الحالى هي التناقض بين المجتمعات المستقرة من ناحية، والبدو الذين لا يحكمهم قانون -Lawless من ناحية أخرى. وعلى الصعيد الدينى ينتجى هي الحاجز الذى لا يمكن عبوره، والذى يوصل بين دين الحق Truth الذى أوجاه الرب الحكيم لنبيه من ناحية والدين التقليدى للجنس الإيرانى الذى - كما لا يد أن أتباعه يرفعون - توارثوه منذ عهود سعيقة وأسسهم الجد الأعلى لجنسهم الإيرانى - ييما Yima ابن ثيما هفانت Vivahvant - وييما هذا هو ابن الشمس فهذا الدين القديم دين هاسد، وبم يتوان رزادشت عن مهاجمة حتى هذا الجد الأعلى نفسه - ييما الذى كان قد أدخل نظام الأصاحى بالحيوانات وما صاحبها من طقوس غير ملائمة، لذا فقد أعلن رزادشت أنه «بين هؤلاء الخلداء كان ييما ابن ثيما هفانت، ييما الذى قدم لشعبنا لحم الثور لياكلوه، ليسر بذلك الرجال الأموات، أه من هذا يا ربي الحكيم. إيسى أقوس الأمر إليك» (Yasna, 32, 8) «أتباع الصلال هم أولئك الذين يحطمون الحياة، ويهينون أقصى ما يستطيعون ليعرموا الروح والزوجة من ميراثهما وقد يسلبون أتباع الحق لعقل (أو النفس) الطيب Good mind (Yasna, 32, 11). وهم من جانبهم اعترفوا بالخطر الذى يمثله هذا الدين عليهم وعملوا جهد الطاقة لتحطيمه، ولهذا الفرض استمروا هي تقديم الأصاحى من الثيران وما صاحبها من عصير الهوما المتحمر Hoama Juice، وهي شعيرة كابوا يعارضونها من عهود سعيقة. وبالنسبة لرزادشت، كانت الأصاحى الدموية والشراب الطقوسى، حراماً - إنها طقوس تُقدّم لألهة رائحة وبالنسبة فهي كذب (صلال Lie) «إلى متى يتسامح الرب الحكيم مع هذه الممارسات؟ هكذا تساءل رزادشت متعجباً متى سيأتى الحازيون؛ ليعلموا رسالتى؟ هكذا تساءل متى يا رب ترطم أوانى هذا الشراب الذى يُضلل به الكهنة شعبك، كما يفعل الحكام الشريريون وهم على وعى كامل بما يفعلون من شر» (Yasna, 48, 10).

وعلى هذا، فعلى الصعيد الدينى نجد أن العدو هو الديانة الوثنية القديمة Old Pa- gan التى يجب أن تُقتلع من جذورها تماماً لصالح الديانة الجديدة، ديانة الحق والصالح.

ولابد أن يختار كل إنسان لنفسه جانباً من هذين الجانبين أو ديناً من هذين الدينين (Yasna, 30, 2) كما فعل السي وحده اختياره علماً، بالانتماء إلى أكثر الأرواح قداسة (Most Holy Spirit) (Yasna, 43, 16). روح أهورا مردا.

فالحق والصلال (الكذب) والصلاح وعكسه، والخير والشر، والاحتياز الذي لابد أن يمارسه الجميع بين كليهما - نجد أنفسنا عند الحديث عن الزرادشتية نعود دائماً إليها، فإله نفسه بروحه ذات القداسة العليا يجب أن يختار، وبهذا نصل إلى أهم قصصه هي الثنوية الزرادشتية: إلى أي مدى كان زرادشت - هي الحميمة - ثنويًا؟ وإلى أي مدى سار في طريق تدعيم فكرته عن الرب الحكيم - أهورا مردا - إلى الحد الذي جعل الشر لا يمكن أن يطول؟ دعنا ندرس النصين الثنويين الحليين.

النص الأول يصف الروحين البدائيتين (اللذين وجدنا عند البداية) واللذين لا يمكن أن ينمقا أبدًا، لقد أعلن السي زرادشت «إني سوف أتكم بوصوح فيما يتعلق بالروحين اللتين - منذ بداية الوجود - تحدث الأقدس Holier وذكر أيٍّ منهما شريراً. إنه لا أفكاراً ولا تعاليماً ولا إراداتاً ولا اختياراتاً ولا كلماتاً ولا أفعالاً ولا إيماناً ولا حتى أرواحاً ثقيل (ها هو شريراً) (Yasna, 45, 21)، أو كما ذكر السي في موضع آخر «في البداية كانت الروحان النوسان الموقهتان Well - endowed (6) مفروعتين. روح طيب وروح شرير، في الكلمة والفكر والعمل، والمائل يختار الخير أو الطيب ولا يفعل التيس ذلك. وعندما التقت الروحان كوئنا هي البداية الحياة والموت، وفي النهاية كان ينبغي للشر أن يلتقي بالوجود السمين أو الأموا، وأن يلتقي العدل Just بأفضل النوس the Best Mind ومن هذين الروحين Spirits من كان على ضلال يختار أن يفعل أسوأ الأشياء، ولكن الروح الأكثر قداسة The Most Holy Spirit المتدثرة في السماء المتجهة اختارت الصلاح أو الحق كما يفعل كل أولئك الذين يعملون بحماس لفعل ما يرضى الرب الحكيم Wise Lord يتيانهم أصلاً صالحة، لكن بين هاتين الروحين فإن الآلهة القدسة (الدمثا daevas) لم تحتر الخيار الصحيح، فقد قهرها الضلال لذا فقد اختاروا أكثر النفوس شراً Most Evil Mind، واتعمقت النفوس الشريرة فاندفعت بحماقة في طريق عقاب الله (في الطريق الذي يمتدب الله من سنكه Wratb) وميزوا (اختاروا) distinguish (9) وجود الإنسان للموت» (6) (Yasna, 30, 3). إنا نجد هنا التراجيديا البدائية (الأولى) في الزرادشتية، تقابل (أو تناظر) العقيدة المسيحية في

الخطيئة الأولى أو الأصلية Original Sin. فالروحان الأوليان (الأمسليان) يلتقيان. روح قُدُس Holy Spirit وروح شرير Evil. بل إننا نرى كما هو ظاهر أن قداسة الروح القدس وشر الروح الشرير كما بالاختيار Choice أكثر مما كانا يحكم طبيعة nature كل منهما. فالروح القدس هي أكثر الأرواح قداسة هي أهورا مزدا (Yasna, 43, 16) لكنها ليست هي نفسه (ليست أهورا مزدا نفسه). وهذا يعنى أن كلنا الروحين. الروح القدس، والروح الشرير قد أنصبا أو حرجا من أهورا مزدا، الرب الحكيم الذى هو الله (٥). يبدو إذا أن زرادشت مؤسس الزرادشتية التى ينظر إليها بشكل عام كمودج تقليدى للدين الثنوى - لم يكن هو نفسه ثوبيا Dualist إذا كنا نقصد بهذا المصطلح ذلك الشخص الذى يؤمن بمبدأين وجدا عند البداية. لا مبدأ واحد، ويجعل مبدأ الشر متداخلا مع إله ومستقلاً عنه. أو يتميز آخر متداخلا مع إله منذ الأزل ومستقلاً عنه فى الوقت نفسه. ومن ناحية أخرى، فإن التوحيد عند زرادشت لم يذهب إلى الحد الذى يُعرف (بضم العين) فيه الشر لله بشكل مباشر، فإنه زرادشت لا يمكن أن يقال له، «أنا الرب وليس آخر مصدر المور وحالق الظلمة صانع السلام وحالق الشر أنا الرب صانع كل هذه (أشعيا/ ٤٥/٧)، كما قال يحيى لأشعيا الثابى Second Isaiah، فعلى هذه العكس بالنسبة لزرادشت قد تبدو كفرًا أو تجديدًا؛ لأن الله بالنسبة له قد أظهر ذاته كموجود ذى سلطان وأنه حير حالىص all good and powerful. لقد رأينا أن الروح القدس والروح الشرير يُشار لهما كتوأمين Twins وأن أهورا مزدا يُسمى الأب The father بالنسبة للروح القدس، وبمطلق مبشر مستقيم كان لابد أن يكون هو أيضاً (الله أو الأب) أب الروح الشريرة، إلا أن زرادشت - على أية حال - كان نبياً ولم يكن لاهوتياً، والأنبياء هي فهمهم المباشر للألوهية، يقولون على ترك كل الأمور المريبة (عبر المحدث) Loose ليتناولها اللاهوتيون بعد ذلك بالمصطلح والحكم والترتيب.

وكان اللاهوتيون - حقيقة - أكثر تعاملاً ودراسة لهذه النصوص كما سرى، ولم يبدو أنهم اتفقوا بشأنها إلا فى أواخر الدولة الساسانية وبداية الحكم الإسلامى. وعلى أية حال، فيبدو أن عقيدة زرادشت كانت هي الإيمان بأهورا مزدا كإله أعلى Supreme God «ولد generated، روحين».

إحدى الروحين اختارت الصلاح، والروح الأخرى اختارت «فعل الأمور المستحيحة»، فكانت الروح الثانية - إذا شريرة بالاحتمال لا يحكم طبيعتها، ومن هنا كان تركيز زرادشت على حرية الإرادة التى لم يستطع حتى الله أن يتجنبها.

وأهورا مزدا نفسه لا بد أنه - بعمل الإرادة - اختار - الخير كمناقض للشر .

والأسرة والقرية والقبيلة ، والديها (The devas) (الآلهة الصغيرة) (Godlet) نفسها ،
مثلى ، تطلب البركة من الرب الحكيم فائلاً :

دعنا نكون رسلك لتعاصر أولئك الذين يكرهونك .

فالرب الحكيم يتحد مع النفس الطيبة Good mind ويكون في صُحبة وثيقة مع الحق Truth ويقدم الإجابة من مملكته - فلنحتر ما هو مقدس وطيّب ، وصحيح النفس .
دع لنا ذلك أيها الرب الحكيم - (Yasna, 32, 1-2) . هنا يجد الله نفسه يمثل وكأنه يقوم باختيار كبير بين الخير والشر ، ويتحد مع النفس الحَيَّة (الطيبة) ويكون على علاقة وثيقة بالحق أو الصلاح ، قائلاً يختار الطيب (الخير) ويدين تماماً الدين القديم الذى يعتبره مطابقاً للشر .

وراح زرادشت يمدى دهنه « لكنكم أنتم أيها الآلهة (غير أهورا مزدا) ومن يصاحب أصحاباته من اجلكم ، فأنتم جميعاً تقومون بدور النفس الشريرة The Evil Mind . والفضائل والفرور ، أشاكُون أنتم هي أن أعمالكم ، التى أنتم مشهورون بسببها هي سبع الأرض أنكم قمتم بهذه الأعمال لأن المراء الذى يفعل ما هو الأسوأ ، لابد أن يقول إنه فعل ذلك لإرضاء الآلهة (غير أهورا مزدا) - فالناس الذين يتركون النفس الطيبة Good Mind ويشقُون عن إرادة الرب الحكيم وعن الصلاح (طريق الخير) ولذا أنرعصون في سلب الإنسان حياته الطيبة وخلوده ، تماماً كما سلبكم الروح الشريرة بموسمكم الحَيَّة ، وإن كنتم أرباباً (آلهة) فما ذلك إلا بفعل النفس الشريرة Evil Mind - التى تعد أنباء الصلابة Lae بالهيمنة والسلطان مستخدمة كلمات شريرة ، (Yasna, 31, 3 - 5) . إن العلاقة بين الله ، والروح الشريرة أو الشيطان تبدو هنا واضحة ، لأن الآلهة القديمة de- avas هي نفسها تبدو مقترية منه متسرعة متوسلة ، وبالتالي فهي تعرف هيمته وسلطانه Supermacy ، لكنها كانت قد اختارت بالفعل وحددت طريقها بأن تكون أرواحاً شريرة Evil One ، لقد كان الاختيار من البداية حاسماً . وعلى أية حال ، حقيقة أن هذه الأرواح أو الآلهة الصغرى لابد أن تقترب من أهورا مزدا يشير إلى أنها تُترك أنه الحكم الأعظم الذى لابد أن تتبعه حتى الروح الشريرة (الروح الشريرة هي Ahnman بالنسبة للزرادشتية هي مرحلة متأخرة) -

لقد أثرت الزرادشتية بعمق في العقيدة اليهودية كما ظهرت في وثائق المعبر الميت Dead Sea Scrolls ويتجلى هذا التأثير بوضوح في Manual of Discipline، وهنا نجد نوعاً من الثنوية يكاد يكون مطابقاً على نحو ما، افكر زرادشت، أكثر من مطابقته للثنوية الزرادشتية المتأخرة زمنًا. لكن العكورة - بطبيعة الحال - قد ألبست لبوساً يهودياً، لكنها مع هذا مطابقة لمعكورة زرادشت.

فحين نقرأ في وثائق البحر الميت أن «الله خلق الإنسان ليسيطر على العالم وجعل له روحين Two spirits ليسير بهما حتى الوقت المحدد لحمايته His Visitation»، إنهما روح الحق Truth وروح الضلال أو الخطأ error. معنى ممكن النور توجد أصول الحق، ومن منبع الضلال توجد أصول الخطأ أو الضلال error. وبفعل ملك angel الضلام يكون ضلال كل أبناء الضلال... وكل الأرواح التي هي من نصيبه تحاول أن تكون من أبناء النور لكنها تضل الطريق Stumble لكن رب إسرائيل وملك الحق anangel of truth ساعداً كل أبناء النور. لأنه هو خالق أرواح النور وأرواح الظلمة وأوكل إليهما إيجاد كل عمل، ووفقاً لطريقتهما تجري الأمور، واحد الروحين يحبه الله طوال العصور ومنذ الأزل. وبأعماله (الروح) يسر إلى الأبد، أما الروح الآخر فهو ملتصق به He adhors its company، ويكره كل أعماله إلى الأبد. (اسطر: Millar Burrows, the Dead sea Scrolls, 1956, p. 374). هنا نجد في النص أن الموقف اليهودي قد أعاد تكرار المعكورة الزرادشتية عن امتثاق روحين من الله تكراراً حرفياً أو بتعبير آخر تكراراً كاملاً Exact وعلى أية حال، هناك فرق حاسم واحد، ففي الاعتبار اليهودي يجد الله قد خلق الروح الشرير، ومع أنه خالقه فهو يكره كل أعماله، وهذا تناقض منطقي صارخ. وعلى أية حال، فالأمر بالنسبة لزرادشت ينطوي على أن الروح الشرير مبعث من الله، مع عدم وجود نص واضح على ذلك، لكن عند زرادشت فكرة أخرى وهي أن الروح الشرير كان شريراً باحتيازه ولم يخلق من الأمان شريراً، فكما هي المسيحية إنها هبة من الله أن يكون الإنسان حر الإرادة وأنه - أي الإنسان - بإيمانه استخدام هذه الحرية جلب الشر للعالم.

كيف - إذاً - فهم زرادشت ربه؟ إنه أمورا مرددا الرب الحكيم. «خالق كل شيء بواسطة الروح القدس» (Yasna, 44,7). لقد التقينا بهذه الروح القنص قبل ذلك ورائنا كيف دخل في صراع مع روح الشر في بداية الزمن - وعلى أية حال، هي بالنسبة لزرادشت

هنا الروح القدس ليس هو الرب الحكيم رغم أنه حقيقة كان يُسمى في وقت من الأوقات ابن الرب (Yasna, 47, 3)، ومع هذا فالأشيان على نحو ما واحد كما هي التثليث المسيحي، وقد أكدت الزرادشتية المتأخرة (بعد زرادشت) كونهما واحداً، وولادة The generation الروح القدس ولادة روحية أو عقلية بالضرورة: لأن الله روح خالص ويُدير أمور العالم من خلال أرواح أخرى هي في الوقت نفسه - بطريقة ما - مماثلة له (ربما كان المعنى: من الجوهر نفسه - المترجم). وبالإضافة إلى الروح القدس هناك أيضاً النفس الطيبة أو «العقل الطيب Good Mind، أو الصلاح أو الحق وهذا النفس الصالح Right - Mindedness تُقرى أبوتها أيضاً للرب الحكيم أي أنه ابن الرب أو ابن الله (Yasna 31 8, 44.3, 45 4, 47 2). وهؤلاء الأبناء لله أو للرب الحكيم هم في الوقت نفسه جوانب aspects منه، أو قوى منه يعمل - أي الرب الحكيم من خلالها (دعنا نقول إنها أقانيم منه فالمعنى واحد - المترجم) وتشبههم ثلاث كينونات أخرى - الملكوت Kingdom، و«الكلية Wholeness، و«الخلود Immortality، والأخيرتان يُنظر إليهما على نحو أكثر باعتبارهما مبعدة من الله للإنسان، وفي الزرادشتية المتأخرة ربما صارت هذه الكينونات رؤساء ملائكة archangels، منفصلة عن الرب الحكيم وهي من مخلوقاته، لكن في الجائ Galba الألف ذكرهما لا نجد الأمر كذلك، وإنما الأقرب أنها كائنات أو كيونات يعمل الرب الحكيم من خلالها، أو بتعبير آخر يحقق إرادته من خلالها.

والرب الحكيم كُلُّي القدرة لأنه يحكم وفقاً لإرادته (Yasna, 43.1) وهو خالق كل شيء، (Yasna, 44.7) وبواسطته يفكر خلقه في الخلق أو الوجود (Yasna, 31.7, 11) and his Creation is thought by him in to existence. وكما رأينا، لقد احتار الصلاح وآدان الشر تماماً. لأن الشر - سواء بين الكائنات الروحية أم بين الإنسان - لا يكون إلا بالاختيار، فالتله يعاقب مخلوقاته (البشرية والروحية) وفقاً لاختيارها السيئ ويجازي بالخير من يختار الخير (انظر على سبيل المثال Yasna, 45.7)، ذلك أن الله خلق الخلق حر الإرادة ومسئولاً عما يعمل. وفي أسئلة متوالية يوضح لنا زرادشت صورة بهية رائعة لإلهه. «هذا ما أسألك يا (إلهي) فأجبتني بما هو حق: من هو الأول، أبو الصلاح الذي ولده - أي الأول الذي (ولد) الصلاح؟ من هو إذا لم يكن أنت الذي من خلاله يتعاطم القمر أو يصبح محافاً؟ أه أيها الرب الحكيم الواحد Wise one، إنني أعرفك أنت، وأشياء أخرى إلى جانب ذلك.

عن هذا أسألك أنت يا رب، فأجيب بما هو حق. من جعل الأرض أسفل منّا والسماء
أعلانا ولا تسقط ما المياه والنباتات؟ Who the Waters and the plants? من يكميع
جواد الرياح والمسعبة؟ من؟ يا أيها الرب الحكيم الواحد Wise One خالق النفس Good
Mind؟ هذا ما أسألك عنه يا إلهي فأجبنى بالحقيقة، من الصانع الحكيم الذى صنع
النور والظلمة؟ والنوم واليقظة؟ من جعل الصبح والظهيرة والليل ليكمل الإنسان حكيمًا
واعيًا بعمله؟ هذا ما أسألك عنه يا رب فأجبنى بالحقيقة: من خلق النفس الصالحة
Right - Mindedness موقرة مع الملكوت Dominion؟ من جعل الابن مطيعًا فى روحه
لأبيه؟ فلتعترف لى يا رب بهذه الملامات أنك خالق كل شيء من خلال الروح القدس.
إننى سأساعدك (Yasna, 44.3 - 5.7) I go to help thee.

ولموجر ما أسلفناه بالنسبة لفرادشت ليمس هناك إلا إله واحد خالق السماوات
والأرض وكل الأشياء. ومن حيث علاقته مع العالم فإن الله (يمثل acts) من خلال
«كلياته أو كيموباته» Faculties - التى يجمعها - هي بعض الأحيان - تتحدث كموجودات
وتدعى أو تدعى - Engendered - الروح القدس، والصالح، والنفس الطيبة Good Mind
والعقل السوى أو النفس الصالحة right Mindedness.

وأكثر من هذا، فهو سيد الملكوت والكلية والحلود التى تشكل أيضًا جوانب من ذاته
(ذات الله). فالصالح أو الحق هو المعيار النمطى أو الموضوعى للسلوك الصحيح
(السوى) الذى اختاره الله. وهو ضد الكذب Lie أو الضلال أو الشر أو الفوضى التى
هى - فى المقابل المميز - الموضوعى لكل من يجازب الله، وهو الخيار الذى اختارته
الروح انشريد من بداية الوجود. والشر يقلد الخلق الطيب؛ لذا فنحن نجد الروح
انشريد يعمل ضد الروح القدس، والنفس الشريرة أو العقل الشرير Evil Mind يعمل
ضد النفس الطيبة أو العقل الطيب، ونجد الكذب أو الشر يعمل ضد الصديق والصالح،
ونجد المرور يعمل ضد النفس الصالحة (المطمئنة) والشر مشتق من الاختيار الحاطن
من كائن حر هو بمعنى من المعانى مشتق من الله لكن بسبب شره لا يمكن أن يكون الله
مستولاً عما يفعله. فأجيرا ماينو أو أهرمين Angra Mainyu or Ahriman - الشيطان -
ليس حتى أزليا مع الله، إذ إنه لم يوجد إلا فيما بعد. أى بعد وجود الله؛ إنه - أى
الشيطان - خصم Adversary للروح القدس وحده، وليس لله نفسه.

تعاليم أخرى

تعكس تعاليم زرادشت الوسط الذي عمل فيه - ذلك الوسط الذي كان فيه المستقرون من رعاة الماشية في حرب دائمة ضد الببو الذين يقومون بعمليات للنسب والتهب. وكان دين زرادشت مرتبطاً بالهنة الأولى (رعاة الماشية المستقرين) ضد الدين التقليدي الذي قدم الأضحيات للآلهة الصعري أو الديفا Daevas الذي اعتنقه الهنة الثانية. وكان زرادشت في الأساس مهتماً فيما يبدو بتأسيس مملكة الصلاح والتقوى (ملكوت الصلاح والتقوى) هنا على ظهر البسيطة. ومن هنا أتى تقسيمه للمجتمع البشري إلى «أهل الحق» و «أهل الكذب» أو «الصلاح» ليعكس ما هو موجود فعلاً من أمور المجتمع الذي عاشه. ومن هنا انطلقت أفكاره المتعلقة فيما بعد الحياة من موقف أرضي أو ديموي مثب. ولأن رب زرادشت قد اختار الحق والصلاح منذ الأزل لذا فقد اعتقد زرادشت أن ربه لابد أن يعاقب على الشر ولا بد أن يعجزى حيزاً على الخير، بل إن زرادشت آمن أن يوماً سيأتي تقوم فيه مملكة (أو ملكوت) الصلاح والخير هنا على الأرض.

«فلتعلن لي أيها الرب الحكيم الواحد، يا أجمل الكلمات والأعمال.. من خلال الصلاح والنفس الطيبة Good Mind نعلن دين debt (٩) المديح الذي علينا لك. من خلال مملكتك (ملكوتك) أجمل ما هو ممتاز (فرشا Frasha) وهماً لمشيئتك» (Yasna, 34, 15). هذا الاكتمال أو التمام أو تجديد الوجود كان زرادشت هو الذي عمل على تحقيقه بنفسه لأنه راح يتضرع «ربما كنا نحن الذين سنجمل الوجود معاناً.. عندما يستغرق كل العقول على أن التعاليم السائدة فاسدة» (Yasna, 30, 9). وعلى أية حال، فإن هذا الأمل سرعان ما تلاشى وراح النبي يتطلع «لوجود ثان Second ex-istence» فقيده فيه قمره اتباع الصلال Me. (Yasna, 45, 1)، وفي هذه الأثناء يكافأ الصلاح بالخلود وسينال الشر عقاباً أندياً. وأعلن النبي بلا غموص.

«سأعلن الكلمة التي أعليها الواحد القدوس لي Most Holy One - سأعلن أجمل كلمات سمعها بشر: «كل من ميعضني إليه (إلى نبئي) من أجلى يصل إلى الكمال والخلود بإنجاز أعمال النفس الطيبة Good Mind (هكذا قال) الرب الحكيم.. الذي منه كل البشر الذين هم في قيد الحياة الآن والذين كلوا قبل ذلك، والذين سيكونون

عينا بعد، سيتلقون مصيبتهم من الويل (أو المحنة) لأنه ورع كليهما (جعل لكل واحد نصيباً منهما) قوة الخلود ستكون لأرواح أتباع الحق، والعذاب الأبدى سيكون من نصيب أولئك الذين يشقون طريقهم إلى الكذب (الصلال) هكذا فعل الرب الحكيم وجرى قصاؤه من خلال قوته المهيمنة. (Yasna 45.5.7).

فالإنسان إذا يواجه الحكم الصادر له أو عليه بعد الموت «الصالح يُكافأ بالفردوس Heaven» حيث الحياة الفُصلى وبالخلود والكمال متحداً مع النفس الطيبة أو العقل الصالح (Yasna 28.8, 46.12.14) Good Mind حيث ينعمون في بيت الإنسان House of song (انظر على سبيل المثال Yasna 51.15). أما الأشرار - من ناحية أخرى - فسيعيق بهم «العذاب الدائم» يُعلممون طعاماً كريهاً (Yasna 13.20.49, 11) في بيت الصلال (Yasna, 49.11.51 14). والحياة بعد الموت إذا تبدو امتداداً للحياة على الأرض أي تتطوى على نوع من الجسد، لأنه بالنسبة لزرادشت وأتباعه تسمى حياة الروح والجسد، ولكي يكون هذا الإحياء حقيقة تطلّع أتباع زرادشت لإحياء الجسد في نهاية الزمان. وعلى أية حال، فالمحاكمة المبرية الفعلية بعد الموت، قد ذكرها زرادشت نفسه، وموضفها على «جسر المحاذاة Bndg of Requiter» (*) (Yasna, 46.10 - 11; 51.13) حيث تُمتحن الأرواح بمعدن مصهور وبار (Yasna, 51.9) - ربما كان شكلاً من أشكال التعذيب تعرض له أتباع زرادشت الأوائل (Yasna 32.7) وبعد المحاكمة يلاقى كل مصيره، الأولى للمعتمدين الدائم والثانية للشقاء الباقي. لقد تقرر هذه المحاكمة منذ البداية، ويبدو أن زرادشت نظر إليها باعتبارها خاتمة اللطف لأن جوهر رسالته للبشر قائمة على المسؤولية التي اناطها الله به، وأن إسائة استخدام هذه الحرية والمسؤولية لا يمكن أن تؤدي إلا إلى عذاب مقيم. ولتقويم أخيراً فكرة من فقرات نبيها الذي نحن بصدده: «الآن تحققت، أيها الرب الكريم من أنك كنت قُتوساً، عندما رأيت ذلك في البداية عند ميلاد الوجود، فانت قضيت أن الأعمال والكلمات المنطوقة سوف تلغى جزاء عادلاً الشر بالشر، والخير بالخير هي نهاية هذا العالم المخلوق وإلى حيث يمتد سلطانك» (Yasna 43.5).

الزرادشتية بعد زرادشت

الأخرويات (الإيشاتولوجيا)

يبدو أن مثل هذه الأفكار هي المعتقدات الوثنية التي أعلنها زرادشت نفسه، فلحدى التعاليم الرئيسية التي أصبحت فيما بعد جزءاً متكاملاً للدين الزرادشتي، كانت عقيدة لم يُشر إليها زرادشت إلا بشكل واهٍ، أو بتعبير آخر كان لها مجرد ظلال في إشاراتِه ومعنى بها عقيدة إقامة الأجداد وإعادة الحياة إلى الأبد، وتخلّقت هذه الفكرة حول شخص السوشيانت *Soashyant* - وهي كلمة عادة ما تُترجم إلى الكلمة الإنجليزية «Saviour أي المخلص» لكن ربما كان من الأفضل أن نترجمها إلى «ذلك الآتي بالخط السعيد *He who will bring good fortune*» وهي الحائِث *Gathas* ترد الكلمة عدة مرات لكن يبدو أنها تشير إلى زرادشت نفسه (انظر على سبيل المثال *Yasna 45.11* - 48.9)، أو إلى حاكم ديهوى سهرسغ ديمه (أي دين زرتشت) على الأرض ومملكة أو ملكوت الحق والصالح على الأرض لم تتحقق على أية حال، وبالتدريج أصبحت منوطة بالمخلص (السوشيانت) الذي تطلّع الناس إلى مجيئه في آخر الزمان عندما يتم دحر سلطان الشر نهائياً.

عندئذ سيجمل المخلص (السوشيانت) واتباعه العالم أكثر امتيازاً وسيجمله دائماً، وغير فاسد، لا يتعرض للفسوس وسيعيش إلى الأبد في رخاء، وسيعمل كل إنسان وفقاً لإرادته وسيقوم الأموات وسينعم الأحياء بالخلود... لن يمتلئ عالم المادة... وسيتمنى الصلال *Ma* إلى غير رجعة (90 - 19.89 *Yasht*). هذه العقيدة الأخروية التي تتطابق مع الزرادشتية ربما نشأت في العصر الأخميني *Achaemenian*، رغم أننا لا نستطيع إثبات ذلك - وتطورت تطوراً كبيراً في الكتابات التي أتت بعد ذلك - إنها - أي هذه الفكرة - أدخلت عمقاً جديداً في تعاليم زرادشت، حيث تنتهي القصة بإطلاق كل الخطاة من جهنم وتقليصهم إلى حيث البركة الأبدية (*The teachings of Magi, by Zachner, 1956 pp. 139 - 150*).

فالفراشكار *Frash Kart* أو إصلاح الخلق أو إعادة تأهيله - *Rehabitation* - على أية حال - لا يطبق على يوم الحساب في المسيحية فالأرواح تُحاسب كلٌّ على حدة عند الموت ثم يتم إرسالها إلى الجنة أو إلى جهنم وفقاً لما تستحقه. وعندما يتم إصلاح

الخلق وإعادة تأهيله أخيراً، في نهاية العام الكوني ١٢.٠٠٠ يولد المختص (السوشيانت) من بذرة زرادشت بشكل إيجازي ويظهر ويحيى أجساد الموتي، وتلتحم بها أرواحها من جديد، ويتم غمر الجميع في بحر من معدن مصهور يُظهرهم مما تبقى من خطاياهم وبعد هذا التطهير النهائي يدخل كل البشر المردوس ويتممون فيه إلى الأبد، ويمصيح كل البشر وهم يمدحون بصوت جهير الرب الحكيم والحلود السبحي Bounteous I (Ibid, p. 148. immortals) ، ويمصيح العالم المادي خالداً إلى الأبد، (I bid, p. 150)، وسيخلد أهرمين Ahnman (الشیطان) وأتباعه في الجحيم ليهلكوا أو ليصبحوا مصالحي القوة إلى الأبد.

اللاهوت

لقد رأينا بصعد رأينا بمردد حديثنا عن النبي زرادشت أنه اعترف بوجود روحين، روح مقدس، وروح شرير، اختار كل منهما مقد البداية اختاراً حراً، لا نهائياً (لا يتسخ أو يُعْمَر) بين الخير والشر. أما أهورا مزدا الذي هو الله، فقد كان يمسس من المعاني مطابقاً للروح القدس Holy Spint وأعلن نفسه ضد روح الشر Evil One. وعلى أية حال، فمن أصل الروح الشرير، صفت زرادشت، حقيقة أن عنصرَي الثنوية كاملة A total dualism وجد، هي أصل أو بذرة Germ هي الجاثا Gathas، مادام أهورا مزدا قد ارتبط دائماً بالروح القدس والصالح، وأعلن إدانته المطلقة للصلال (الكذب Lie) وكل ما يقتصره من أعمال. وعلى أية حال، فهذا لا يعني أن زرادشت اعتقد في وجود مبدئين منفصلين مسئولين عن العالم (الكون)، وإنما يعني فيما يرى أن الله رفض الشر وأدانه في اللحظة نفسها التي نشأ فيها (أي الشر). وعلى هذا هي الجاثا Gathas نجد أهورا مزدا، والروح القدس مرتبطين بشكل جوهري لكنهما ليسا شيئاً واحداً Identical، حقيقة أن هي فقرة واحدة نصت الإشارة إلى أهورا مزدا كأب Father للروح القدس فما علاقة الأب (أهورا مزدا) بالروح الشرير أنجرا مانيو Angra Mainyu أو أهرمين Ah- riman كما سُمي في فترة لاحقة؟ هذا هو الموضوع الذي كان على اللاهوتيين الزرادشت أن يملوه حقه من البحث حتى العتج الإسلامي للإمبراطورية الفارسية وبعد ذلك بفترة طويلة. وتعتقد الموقف بالحقيقة التي مؤادها أنه في فترة باكرة تم اعتبار الروح القدس مطابقة تمام للمطابقة لأهورا مزدا (الله)، بل وأصبحت ببساطة اسماً آخر له. والآن فإننا نجد هي الجاثا Gathas أن الروح القدس والروح الشرير توأمان. وإذا كان الروح

القدس مجرد اسم آخر لأهورا مردا (الله) فهذا يعنى أن الله والشيطان أو أهورا مزدا، وأنحرا مانيو أو اهرمارد وأهرمز كما سُميا بعد ذلك - كلنا أحوين توأمين وإذا كانا كذلك فللايد أن لهما أصلاً واحداً (أباً واحداً) Progenitor مشتركاً، وعلى هذا وصع اتباع النبي فوق اهرمارد وأهرمين أو في الزمى اللامتناهى (or Zuvravan akanarak Infinite Time) - وهكذا أصبح هذا هو المبدأ الأول الذى خرج منه روح الحير وروح الشر. لكن الأمر غير ذلك، ففقرات الجاثا Gathic passage إما تم تجاهلها أو أُسيئت ترجمتها، ومن هنا تمت إذاعة الثنوية الخالصة (ولم تكن الزرادشتية الأصلية في حقيقتها كذلك)، وبناء على هذه الثنوية أصبح اهرمارد Ohrmazd وأهرمين Ahnman - إى الله والشيطان - مبدأين أزليين مشتركين، أحدهما (الله) حير حالص والآخر (الشيطان) شر حالص. - وعندما تم إحياء الزرادشتية كدين للدولة الساسانية (٢٢٦ - ٦٥٢م) أصبحت الثنوية الخالصة في النهاية هي العقيدة الرسمية للدولة، وأصبح يُنظر إليها باعتبارها العقيدة الأصلية (الأورثوذكسية) وربما كان ذلك في عهد خسرو الأول Khusrav I (٢٥١ - ٥٧٨)، وبعد المنح الإسلامي ظلت هذه الثنوية الجامدة تمثل العقيدة الأورثوذكسية للزرادشت - إنه الدين الذى انتقل من خلال ما يُسمى بالكتب البهلوية pahlavi التي رغم أنها كُتبت في غالبها في شكلها الحالي في القرن التاسع للميلاد - إلا أنه من المؤكد أنها تمثل وجهات نظر اللاهوتيين في القرن الأخير من حكم الإمبراطورية الساسانية

وهكذا أصبحت الزرادشتية والثنوية كلمتين مترادفتين (ولم يكن الأمر كذلك كما أشار المؤلف قبل ذلك، وإنما هذا من سوء فهم الرسل (الدعاة) واللاهوتيين - المترجم)، ولم يحدث إلا في خلال القرن الأخير أن تم إحياء بقايا عقيدة المبي فقد فكّر الفرس في الهند في أنه من المناسب إعادة بحث هذه الثنوية الجامدة. ولا يكاد يكون هناك إلا القليل من الشك في أن هذا التقهر كان بتأثير المسيحية كما فُهمت في الهند، كما كان أيضاً نتيجة عدم شعور الزرادشت أنفسهم بمدى الارتياح للثنوية التي بدت لهم غير محترمة كل الاحترام. وعلى نحو ما كانت الثنوية رحمة لأن الثنوية الكلاسيكية Classic dualism كما وردت في الكتب البهلوية، ربما كانت هي أكثر الحلول عقلانية لمشكلة الشر.

وعلى أية حال، فبالنسبة للزرادشت الأورثوذكس (الأصوليين) في الدولة الساسانية وبداية الفترة الإسلامية كان هناك مبدأ اليد مبدآن لا مبدأ واحد، ففي كتبهم التي

تجوى خلاصة عقيدتهم بقرا «لا بد ألا يتطرق إلى الشك في وجود مبدئين أوليين أحدهما خالق Creator والآخر مدمر Destroyer، الخالق هو أهرمرد وكله خير وبور، والمدمر أو المخرب هو أهرمين الملعون الممتلئ شرًا وموذاً وضلالاً (كذباً) وجداًعاء (Idibb) (pp.22.23). وكان هذان المبدآن وفقاً للتصور المائد يوجد أحدهما في السموات (العُلو) في النور، ويوجد الآخر في الدنو (إلى الأسفل) في الظلمة، ويفصل بينهما الفراغ Void (Ibid, pp. 34 - 35).

وأهرمزد الذي هو الله أو مبدأ الخير تحقق من أن عدوه عرف بوجوده وأنه سيهاجمه «لأن إرادته هي أن يؤذى ويقتل To smite» (Ibid, p. 36)؛ لهذا خلق العالم الروحي والعالم المادي كوسائل لحماية نفسه. فبضرورة واحدة حلت الشوية الزردشتية «التقليدية Classical» تلك المشكلتي العويصتين المتقيقتين أصل الشر وسبب الخلق بل وفرغتهما من كل ما فيهما من أسرار وعموض.

فإذا كان الشر بدأ منفصلاً فإن أصله لم يعد عامصاً. والخلق لم يعد - بهذا التفكير - اسباباً عامصاً من الله وإنما أصبح - ببساطة - وسيلة يحمي بها نفسه من عدوه الأزلي. فإله يخلق لأنه يجب أن يعمل ذلك أو يجب أن يخلق بصرف النظر عن اهتمامه بالخلق. وأكثر من هذا هناك نوع من العدالة اللبية ذات الطابع الشعري Poetic Justice في الأمر كله. لأن الواحد الشرير The Evil one بحكم طبيعته السُّرعة للموضى والغباء - تكمن فيه أداة تدمير نفسه، فهو يقزو العالم ويسبب الموت والمرض والخطيئة ويخلقها جميعاً فيه أي في العالم. ورغم قدرته على إبداء خلق الله إبداء هائلاً، فإن الإجبار الداخلي (الكاس فيه) على تحطيم ذاته يظل موجوداً بشكل أكبر، لأنه منذ أن دخل العالم أصبح سجيناً فيه كسائمه وقعت في شرك فراح تدرج مندفعاً حول الحراب الناتج من اندفاعها. وقد جرى التعبير عن هذا المازق، أو البرهان المتناقض بالكلمات التالية: أهرمرد «مثل مالك يستلن» أو مثل يستلني حكيم، قصدت البهائم والطيور المؤدية والمخرية أن تلحق الضرر بأشجار يستلنهم وثمارها، فقام البستاني الحكيم ليرقى نفسه المتاعب وليجعل هذه السموات وتلك الطيور المضرة خارج يستلنهم، بتدبير وسائل لامصطيادها كالفضاخ والشراك... حتى إذا ما رأت هذه الشراك والفضاخ وحاولت الإفلات منها، وقعت فيها وهي لا تعرف طبيعتها. إنه من الواضح أنه عندما وقعت البهيمة في الشراك، فإن ذلك لم يكن بعمل قوة الشراك في حد ذاته، وإنما بفعل

قوة صنائع الشرك (الذى نصبه). ويعرف مالك البستان وماصيب الشرك بحكمته مدى قوة البهيمه ومدى الضرة التى يمكن أن يظل الشرك ممتكاً بها، فالقوة والطاقة اللتان توجدان فى جسد البهيمه تمت معادلتها بالمقاومة ضد الشرك: وضبة القوة اللارمة لوطه الشرك ونرعه، وتحطيمه ومادامت قوة البهيمه غير كافية، فإن طاقتها ستستنفد وتُصبح قوتها غير ذات مفعول. وهنا يكون البستانى الحكيم وقد وضع خطته موضع التنفيذ، ويعلم بنتائج عمله إذ يقود البهيمه خارج الشرك. فهى جوهر البهيمه كما هو، لكن أضرارها أو قاعليتها المدمرة يكون بغير مفعول. ويُعيد البستانى شراكه كما كانت لم تتحطم إلى مخزبه ليعيدها بعد إصلاحها مرة أخرى. (Ibid, PP 49 50). فعملية الحلق - إذا - هى شرك وقع فيه الشيطان. ويقف الإنسان فى المقدمة مواجهاً له فى المعركة. وعلى أية حال، فإن الملائكة الأقوى من الإنسان هى الأكثر اهتماماً بهذه المعركة الكونية Cosmic Battle، فالملائكة Angels والأرباب Goods مخلوقات روحية تشبه كثيراً الملائكة فى اليهودية والمسيحية والإسلام، وسنة من هذه الملائكة وردت فى الجائنا Gaithas حيث نجدها - على أية حال - أقرب ما تكون إلى قدرات Facults (الله الواحد، وهى، النفس الطيبة The Good Mind، والصلاح Right - eousness، والملوك King - dom، والتمكبر المصائب Right - mindedness، والكمال والخلود. وفى الزرادشتية اللاحقة (المتأخرة رمزاً) أصبحت هذه القدرات كهومات منفصلة Separate entities على نحو يمكن أن نطلق على كل منها رئيس ملائكة archangels، وأصبح لكل منها وجود شخصى أو ذاتى كامل، وبالإضافة لهذا، فبعض الألهة القديمة - على أية حال - التى كان زرادشت قد انكرها أو جعلها شيطانية، عادت لظهور كملائكة ذوات سلطان تحارب إلى جانب (أهورا مرदा أو أهرمز)، وأعظمها هو مترا Mithra الذى كان يقوم بمثل هذا الدور المنهش فى بداية الإمبراطورية الرومانية. هذه المخلوقات الروحانية تشج حرداً لا تنتهى ضد أهرمس وكل المخلوقات الشيطانية.

وكان على الإنسان أيضاً أن يؤدى دوراً فى الحرب ضد الشر، وقد أدى هذا الدور فى الأساس بالتزامه التكمير الطيب ونطقه بالكلمات الطيبة وأدائه الأعمال الطيبة بالتواصل وفلاحة الأرض لتكون مثمرة؛ لأن الحياة لكونها خلق الله (أهرمز Ohrmazd) لابد من حفظها ضد الموت الذى جلبه للعالم عدو الله أهرمس Ahriman. والعالم المادى - أيضاً - هو خلق أهرمز لذا فهو طيب، ولهذا فلم يكن فى الزرادشتية فى أى وقت من

الأوقات تُنظم بسك أو تقشف (صوفية) Asceticism. مادام احتقار الحياة المادية يُعتبر بالنسبة لهم نوعاً من الكفر أو التجديف على الله، وبالنسبة للزرادشتية، لا يعتبر لشر مرادفًا للمادة وليس الأمر كذلك بالنسبة لاتباع ماني (المالوية Manichees)، بل إن الزرادشتية يعتبرون المادة خيراً، وأن الشر مبدأً روحياً معادٍ للخلق المادي كما أنه معادٍ لله، ومن هنا جاء احترام الزرادشت للأشياء المادية - خاصة في شكلها الأكثر بساطة، كالعناصر الأولى. ومن بينها النار والماء على نحو خاص.

القنطرة وحرية الإرادة

لقد رأينا أن حرية الإرادة البشرية ربما كانت هي العقيدة الأساسية التي أعلن عنها النبي زرادشت نفسه، وهذه العقيدة استمرت في الأساس في العصور «الوسطى» وهي من سمات هذا الدين: إذ تقضي بأن الله لم يجعل الإنسان في هذا الكون World ليحارب الشر Evil One دون أن يحصل على موافقته الحرة His Free Consent، بل وأكثر من هذا فقد «تشاور مع أرواح البشر الواعية منذ الأزل وغرم فيها الحكمة الكثيرة فائلاً لها: «انتم وما ترونه ملائمة أو مريباً لكم أعددكم في شكل مادي ومعنى هذا أنه يجب أن تكافحوا متجسدين ضد الصلال Ene وتحطموه. وأن يفتكم (يقهكم) في النهاية لتكونوا كاملين خالدين، ونعيد خلقكم في شكل مادي لتكونوا أبديين خالدين أزيلين بلا أعداء - أو أن نجعلكم محسوسين من الباعى Aggressor ورأت أرواح البشر الأرية أو الموجودة قبل الوجود بما أوتيت من حكمة العلم الكلي أنها لا بد أن تعرف الشر من الصلال Ene وأمرس Ahnman في هذه الدنيا World، لكن بسبب الآخرة End التي سيُعمثون فيها أحراراً من عدوة الصد Adversary - ليكونوا كاملين خالدين، فقد وافقوا أن يُجعلوا في شكل مادي» (Ibid. p. 41). كل الأديان - عاجلاً أم آخراً - لا بد أن تحوص في الجدل حول الاختيار والجبر، أو بتعبير آخر حرية الإرادة والجبرية أو بتعبير ثالث القضاء والقدر المفروض من الله، وتشكيل الإنسان لقضائه وشره بنفسه، وقد أخذ زرادشت موقفه بثبات إلى جانب حرية الإرادة المطلقة، لكن هذا لم يمنع تسرب الجبرية إلى ديبه في فترة الحكم الساساني وما بعدها. والمثال الصارح على ذلك يمكن عرضه من النص التالي: «عندما يساعد القدرُ الرجلَ الشريرَ الكسولَ ذا العقل غير المستقيم، فإن كسله يصبح كالطاقة ويُصبح عدم استقامة عقله حكمةً ويصبح شره كالخير، وعندما يعاندُ القدرُ للحكيمَ للهِتَبِ ذا العقل الراجح، تتقلب حكمته إلى بلاءه وعاءه وينقلب أدبه وتهديبه إلى سبه ولا يجدى علمه وأدبه ورجولته» (Menoke I Khrat. 51).

وعلى أية حال، فهذا انحراف خطير عن تعليم زرادشت النبى، والمظنة السليمة (الأورثوذكسية) تظهر أكثر صفاً في النص التالى: «تنقسم الأشياء في هذا العالم إلى خمسة وعشرين قسمًا. خمسة من خلال القدر، وخمسة من خلال العمل، وخمسة من خلال الطبيعة، وخمسة من خلال الشخصية وخمسة من خلال الميراث (الوراثة): فالحياة والزوجة والأطفال والسلطة والثروة قدر، والمصوبة في إحدى طبقات رجال الدين والمقاتلين (الجند) والمزارعين والمضيطة والرديلة عمل، ومباشرة الزوجة وإرضاء الحاجات الطبيعية. والأكل والشرب والمشى والنوم، كل ذلك من خلال الطبيعة. والصدقة والاحترام والكرم والصلاح والتواضع، كل هذا من خلال الشخصية. والجسم والمكانة والفهم والذكاء والقوة، كل هذا عن طريق الوراثة» (Pahlavi texts, p. 82).

الأخلاق

تلخص الكلمات الأنبيات المبادئ الأخلاقية الزردشتية: «أفكار طيبة، وكلمات طيبة، وأعمال طيبة. وإذا كانت الزردشتية البكرة قد أصبحت ثنائية Dualist فذلك راجع إلى أن إله زرادشت متطابق تمامًا مع الطبيعة والصلاح، لدرجة أنه لم يكن هناك مجال للتفكير في أن يكون حتى بشكل غير مباشر ممثلًا عن الشر. لقد رأينا أن أكثر «الجواب» Aspects، بروزًا أو هيمنة في أمور امردا في الحائث Gathas - المعس الطيبة، والصلاح والملكوت والعقل السوى والكمال والخلود - قد أصبحت في زمن لاحق رؤساء ملائكة Archangels. وعلى أية حال، فهي كصمات أو مزايا جيدة مشتركة بين الله والإنسان، لأن الكمال والخلود هما القدر الذى من أجله قصد الله الإنسان حيث الصلاح وطيبة النفس والقصد من الصمات الإلهية التى يجب على الإنسان أن يحدو حذوها. وعلى أية حال، ففي المصور الوسطى جرى تفسير «الصلاح» بمعنى التوسط The Mean، ولا يمكن أن يكون هناك شك في أن هذه الفكرة مستعارة من أرسطو، وقد تشرّبها الإبرانيون لدرجة زعمهم أنها فكرتهم، فمن نقرأ أن «إيران كانت دائمًا مستودعًا للتوسط، نبتقد المبالغة أو الإسفاف والعجز والبقص، وفي الإمبراطورية البهريطية وجدنا الفلاسفة، وفي الهند وجدنا المتعلمين وفي أماكن أخرى وجدنا الاحتصاصيين كلهم - بشكل عام - يمتدحون الشخص إذا أظهرت حجة حدة ذهن وكياسة، لكن في مملكة إيران لا يُبدون موافقة إلا على الحكمة الحقيقية» (Denkart) (Madan p. 429). لقد صارت الأخلاق الزردشتية مُتقمة بشكل كبير خلال الفترة

الساسانية، عندما أصبحت دين الدولة الرسمي وليس مما يدعو للبهشة إذًا، أن نجد فيها بصمة أرسطية. فالأخلاق الزرادشتية هي الأساس هي أخلاق الشعب المهذب (الجهتلمان). وحتى بعد القضاء على الإمبراطورية المارسية على يد المسلمين وحلول الإسلام تدريجياً محل الزرادشتية وانتشاره في الأرض الإيرانية، ظلت الأخلاق الأرسطية (المزوة إلى أرسطو) مرسخة وحووها هي المناخ الديني الجديد وظلت باقية فترة طويلة قبل أن تنفقت ديانة المبي (زراشت) قبل اجتياح أتباع بني آخر (يقصد محمداً ﷺ)، القادمين من شبه الجزيرة العربية حيث البداوة (النص: barbarous Arabia، أى شبه الجزيرة العربية المتهيرة).

ومن المتوقع من الزرادشتي أن يتماثل reproduce himself معتبراً ذلك واجباً دينياً، وأن يجعل الأرض خصبة. ويجب أن يرضى بنفسه، وأن يعمل دائماً ما هو طيب ولا يجازى بالشر شراً (Ibid, p. 413)، والمبدأ السلوكي الأساسي الذي يجب أن يتبهم المرء هو أن يحب للآخرين ما يحب لنفسه وهو مبدأ صحيح أيضاً بالنسبة للمسيحي والبوذي والكونفوشيوسي.

فالأخلاق الزرادشتية يمكن مقارنتها بالأخلاق في سفر الأمثال وسفر الجامعة. إنها هي الأساس أخلاق التوسط أو الاعتدال، إنها أخلاق مهذبة مصقولة Urbane. فالشرب (المقصود شرب الخمر) باعتدال يلقي استعسافاً، أما الإسراف في هذا الشيء الطيب فهو فظ وفساد وموضع توبيخ. والعالم لا هو أسير ولا هو منفى كما هي كثير من الأديان، إنه مسكن انتقالي فيه كثير مما هو طيب وباعث على البهجة، ويُمد تراجعاً عن الخطيئة أن يقوم المرء بعمل أفضل الأشياء على هذه الأرض «اعمل في القداسة أي شيء ترغبه» تلك قاعدة سلوكية ذهبية، وتمتعت الزرادشتية الممارات الموهمة بالتفافص: لذا فلن نجد فيها أيًا من هذه الممارات المتناقضة ظاهراً Paradoxes التي ترخر بها المسيحية والبوذية^(٥).

وليس هناك حاجة للتصحية بالمفس على نحو بطولي أو ضرورة لأن يحب المرء عدوه وأن يبارك لاعنه، مادام هؤلاء الأعداء لابد أن يكونوا على أية حال «أتباع الصلال» والصلال أو الكذب هو رأس كل خطيئة، وأكثر من هذا «لا تتخذ من عدو الأمس

(٥) ثم ينكر الإسلام مع وجود أحاديث كثيرة عن الرسول ﷺ بالمفس نفسه. (المترجم).

صديقاً، لأن العدو القديم كالحية السوداء لا تقضى الجروح القديمة لمئات السنين». حقيقة أن نار الديى (زرادشت) لم تعد متوهجة في الأخلاق التي تطورت حاملة اسمه خلال فترة الحكم الساساني؛ لكن الحكمة الدينية التي أبقاها الزرادشتيون ظلت جزءاً من الموروث الإيراني حتى يومنا هذا، بينما زرادشت الذي هو ابن إيران الأعظم، لا يمثل بالتمسك للإيراني العادي إلا ما يريد قليلاً عن كونه مجرد اسم.

القربان المقدس

الطقس المحوري للزرادشتيين هو الهاسنا Yasna، وهي كلمة تسمى حرفياً «تقديم الأصاحي». وكما رأينا، لقد هاجم زرادشت بعض طقوس الأصاحيات القديم الذي كان يعنى دبع نور، وتقديم شراب متغصّر من نبات يُسمى الهوما Haoma، مع أن تناول شراب الهوما هذا كان منذ وقت مبكر بشكل محور الطقوس الزرادشتية. وسواء كان هذا الطقوس - بشكل ما - قد تسامح زرادشت بشابه حَقّاً، أو أنه طقوس قد دخل الزرادشتية بعد ذلك على عكس ما كان يريد، فإنه - أي هذا الطقوس - لم يكن أبداً موضوع خلاف في أي وقت من الأوقات، ومن أية جماعة زرادشتية. لقد وعد زرادشت أتباعه بالخلود، وهي طقوس عصير الهوما Haoma juice يوجد الإكسير Elixir الذي يهب الخلود، والهوما ليس مجرد نبات (انظر على سبيل المثال: The Indian Somna, p. 226). إنه أيضاً رب God (بمعنى ملك كما سبق واتضح من المقال - المترجم) وابن أهورا مزدا، وهي الطقوس النبات الرب The Plant God يتم سحق النبات في الهاون، إنه بهذه الطريقة - كما يُقال يتم التضحية بالرب (السات) ويقدم نفسه إلى أبيه السماوي، ويُعتبر الهوما - كلاسيكياً - كاهناً وأصحية هي الوقت نفسه - ابن الله إذاً يقدم نفسه لأبيه السماوي. وبعد ذلك يقدم الشراب فيشارك الكاهن والمؤمن في الشراب السماوي وبذلك يشترك الجميع مع الله في الخلود، وهذا القربان المقدس هو عربون الحياة الأبدية التي سيرتها المشر روحاً وجسداً هي الأيام الأخيرة. والفكرة شبيهة بشكل مدهش بفكرة القدّاس الكاثوليكي Catholic Mass.

لقد تلاشت الزرادشتية عملياً من عالم اليوم، لكن كثيراً مما دعا إليه النفس الإيراني مازال يعيش اليوم فيما لا يقل عن ثلاثة أديان كبرى - اليهودية والمسيحية والإسلامية. إنه يبدو من المؤكد تماماً أن تعاليم زرادشت الأساسية كانت صالحة لليهود في الأمر

اليابان. وعلى هذا فقد حدث في هذه القرون الحيوية - رغم غموضها - السابقة على قنوم المسيح أن تشرنت اليهودية في شرايينها وأوردها كثيراً من تعاليم زرادشت. أكثر مما كانت - أي اليهودية - تستطيع تقبليه. ويبدو من المحتمل أن اليهود أخذوا من تعاليم زرادشت أو تعاليم أتباعه المباشرين فكرة حلول الروح وفيها الجسم، والشيطان الذي لا ياتمر بأمر الله وإنما هو عدو له. بل ربما أيضاً فكرة المحلّص Saviour الذي سيظهر في نهاية الزمان. كل هذه الأفكار - بشكل أو بآخر - قد انتقلت للمسيحية والإسلام. هناك عقيدة واحدة في الديانة الزرادشتية تم رفضها - تقليدياً - رفضاً تاماً، إنها العقيدة التي أصبحت حجر الرواية في كل النظام الزرادشتي، وإن كانت فيما يبدو مُقحمة على تعاليم زرادشت نفسه أو دحيلة عليها - وهي فكرة الوجود الأروى المشترك لهدأى الخير والشر. هذه الفكرة رغم تماقها مع المقل إلا أنها ضد الفريضة الدينية المتعمقة في الإنسان، ورفضها اليهود والمسيحيون والمسلمون على سواء، بل ورفضاً للفرض المحدثين الذين راحوا يوارثون الأدلة، فإن هذه المكورة كانت مرفوضة من زرادشت نفسه على الأقل بشكلها الجامد الذي ظهر فيما بعد

لقد كان زرادشت واحداً من أعظم المباقرة الدينين في كل العصور. إنه النبی الذي اعتقد أنه أجرى حديثاً مع الله. لقد غمطه من أتوا بعده حقاً. إنهم الذين لم يكتفوا بإدخال آلهة غير الإله الواحد على الدين الذي أتى به، تلك الآلهة التي كان زرادشت قد أنزلها من فوق عروشها، وإنما حولوا دعوته النبوية إلى شوية جافة حطمت فكرته هي أنه كموجود قدس صالح وطيّب. لكن الزرادشتية في عهد الدولة الساسانية وإن كانت قد شوّهت دعوة النبی (زرادشت)؛ إلا أنها ارتبطت - رغم هذا - بالتعليم الأساسي للنبي (زرادشت)، أعنى أن الله هو خير Good نام بكل ما في الكلمة من معنى رغم كل الظواهر المعاكسة لهذه الفكرة.

(٥)
الهندوسية

بقلم
أ. ل. باشام
أستاذ تاريخ جنوب آسيا
مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية
جامعة لندن

السمات الأساسية

ربما زاد عدد مُعتنقى الهندوسية (الهندوكية) في عالمنا هذا على ٢٠٠ مليون نفس، مُعظمهم في الهند، وهذا لا يمنع من وجود أعداد كبيرة منهم في أنحاء أخرى من آسيا وفي أفريقيا وفي جزر الهند القريبة.

ورغم أن الهندوس يُشكلون إحدى أكبر المجموعات الدينية وأكثرها أهمية في العالم إلا أن عقيدتهم يصعب تحديدها في كلمات قليلة. فمن الممكن تعريف المسيحي بأنه الشخص الذي يحاول اتباع ما يمتدّ أنه تعاليم المسيح، وكذلك من الممكن تعريف المسلم بأنه الشخص الذي يحاول السير على وفق سنة محمد (ﷺ)، أما الهندوسية فليس لها مؤسس واحد على نحو ما هو واضح في الديانتين الأخرى. وقد عرف بعض علماء الاجتماع المحدثون المسيحيين والمسلمين بأنهم أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أتباعاً للمسيح ومحمد(*) على التوالي، لكن مثل هذا التعريف لا ينطبق على الهندوس، بل ربما لم يمنع أي هندوسي أبداً عن كلمة الهندوسية (أو الهندوكية) تلك، وليس عندهم اسم لدينهم.

وقد قبل في وقت من الأوقات إن أي شخص يحترم البراهمان Brahman والبقرة، ويُراعى قواعد الطبقة المتحجرة (المغلقة) يُعثر هندوسياً، لكن هذا التعريف قد يستثنى كثيرين من الهندوس المحدثين ممن هم منقسمون بدينهم وأكثر جفّة في تناوله، كما أن

(*) نعتسبون يعتبرون أنفسهم أتباعاً لـ محمد (ﷺ) وأيضاً للمسيح وموسى (عليهما السلام) بل ولكل الأنبياء

المبشرين على محمد (ﷺ)، ويؤمنون بكل ما نزل من الوحي قبل محمد (ﷺ).

هذا التعريف يستثنى أيضاً عدداً من المجموعات الهندوسية غير المسلمية (غير الأصولية unorthodox) في عصور الهندوسية المبكرة

وربما أمكننا وصف الهندوسى وصفاً جيداً - كأحس ما يكون - بأنه الشخص الذى يُقيم معتقداته بشكل أساسى، وكذلك أسلوب حياته، على هذا النظام المركب الذى يشمل العقيدة والممارسة، الذى تطور في شبه القارة الهندية وارتبط بها ارتباطاً عضوياً (لا فكاك منه) طوال أكثر من ثلاثة آلاف سنة.

وعلى هذا فالهندوسية ديانة قديمة جداً، ظلت جواب أساسية أصلية منها باقية فيها، جسيماً إلى جانب مع نظم فلسفية متطورة تطوراً كبيراً وبشكل عام فهي دين ذو طبيعة إثنية (عرقية)، إنه يختلف عن ديانات الدعوة التى ظهرت بعده البوذية والمسيحية والإسلام إنها مثل اليهودية، فالهندوسية عقيدة لوحدة ثقافية واحدة (أو بتعبير آخر إنها دين لمجموعة بشرية بمهنا)، فليس في ماضى الهندوسية (ولا ماضى اليهودية) أية محاولة لدعوة الناس من خارج الوحدة الهندوسية (أى ثم يبدل الهندوس - وكذلك اليهود - أية جهود لدعوة غيرهم لديهم)، وتُنظر البوذية واليانية للهندوسية، على نحو ما، كما ينظر الإسلام والمسيحية لليهودية.

وتتميز الهندوسية - بشكل حاد - عن ديني العرب^(٥) بعقيدتها في «التناسخ» أو «التقمص» transmigration، ويمكننا أن نقسم أديان العالم تقسيماً عريضاً إلى قسمين أساسيين على وفق هذا المعيار (لتناسخ الأرواح أو تقمصها)، والهندوسية هي أقدم مجموعة الأديان الشرقية وأكثرها ديمومة (بقاء) الفائلة بأن الروح تسكن (تتقمص) أجساداً عديدة في رحلتها خلال النظام الكوسمى Cosmos حتى تصل إلى هدفها النهائي، ذلك الهدف النهائي الذى وصفته المذاهب الهندوسية المختلفة بمصطلحات متباينة.

والنتيجة الطبيعية لعقيدة التناسخ أو التقمص هذه هي أن كل الحياة سواء أكانت فوقطبيعية أم إنسانية أم حيوانية أم حشرية أو حتى نباتية (على وفق ما تقول به بعض المذاهب الهندوسية) تحكمها قوانين واحدة، أو بتعبير آخر هي خاصة لقانون واحد (أو تجرى عليها السُنن نفسها).

فبينما تقول الأديان الغربية - بشكل عام - إن الإنسان مخلوق ذو وصعية أو طبيعة خاصة، له روح خالدة ليست كروح الحيوان الأدنى مرتبة، فإن الهندوسية متمسكة بأن

(٥) المؤلف يعتبر الإسلام مذبناً غربياً Western (المترجم)

كل ما هو حي له روح، وأن أرواح الأحياء متسلوية، وأنها لا تختلف إلا من خلال الكارما Karma، أي تأثير ما قامت به من أعمال سلبية (أو بتعبير آخر ما أسلفت من عمل) يحددها انقلاف (الجسد) المادى الرقيق الذى يسجن الروح، وبالتالي يؤدي هذا إلى توالى التقمص فى أنواع مختلفة من الأجساد. إن عقيدة السامسارا Samsara هذه قد جعلت لكثير من الفلسفة والفكر الهندوسيين ملامح مميزة جداً.

وثمة ملامح آخر للهندوسية أكثر تحديداً واشد وضوحاً على الأقل فى تجلياتها الاسمى - وهو ميلها إلى توحيد كل الاختلافات الظاهرة فى مبدأ أو كل واحد أو كينونة واحدة. وليس صحيحاً ذلك القول الذى مؤداه أن الأحدية monism (القول بوجود مبدأ غائى واحد أو القول بأن الحقيقة كلٌ عمودى واحد) مهيمنة على الفكر الدينى الهندى، فهناك مذاهب تذهب إلى القول باختلاف المادة عن الروح وأن كلا منهما منفصل عن الآخر، وهناك مذاهب أخرى تقول بأن الروح لا يمكنها أبداً أن تتحد مع الله أو يتصهر آخر لا يمكنها أن تكون هى والرب كياناً واحداً Can never become one with God. لكن الأحدية (بالمعهوم الآتب ذكره) هى التى تعلى الفكر الهندى كثيراً من مذاقه المميز. كما نجد أن الأفكار الأحدية Monistic ideas تظهر باستمرار فى كثير من المظاهر فى فكر الهندوس وكتاباتهم، كما هو واضح على سبيل المثال فى حكمة راماكريشنا Ramakrishna الشهيرة: «كل الأديان دين واحد».

التطور

كان لأقدم حضارات الهند التى انتعشت فى وادى السند منذ ألفى عام قبل المسيح - دين ذو ملامح مختلفة عاودت الظهور مرة أخرى فى الهندوسية التى ظهرت فى وقت لاحق. فاهل المدن الهندية الأولى وقرؤوا ربّة أمّا a mother goddess، على نحو ما كانت هذه الربية الأم تُعبّد فى كثير من الحضارات القديمة، وقد عرفوا أيضاً تأليه الذكر كما هو موصوف - أى هذا الإله الذكر - لدى أصحاب الاتجاهات النمطية فى اليوجى Yoga الهندية التى ظهرت بعد ذلك، إله تحيط به حيوانات. ومن المقترض أنه الإله الهندوسى شيفا Siva فى أحد جوانبه. وقد وقرؤوا رموز أعصاء الذكورة (ما يتعلق بالقصيب). واعتبروا بعض الحيوانات، كالثيران، مقدسة وقرؤوا أشجاراً يعينها، كاشجار البيبال Pipal التى لا تزال أشجاراً مقدسة فى كل من الهندوسية والبوذية. ويبدو أن الهندوس قد ركزوا كثيراً على الطهارة الطقسية. ليس لدينا إلا القليل مما يمكن أن نقوله هنا عن

دين شعب السند، ذلك الدين الذي تناولته كثير من الباحثين ومع هذا فمعلوماتنا عنه قليلة جدا في الحقيقة لأن النقوش الموحدة على الأحكام، والتي تكاد تكون هي كل ما تبقى من البقايا المكتوبة لهذه الحضارة، لا يمكن قراءتها. ويعدون المصادر المكتوبة لا يمكننا إلا رسم خطوطها عريضة صماء لأي دين منقرض. وعلى أية حال، فلدينا ما يكفي لإظهار أن دين السند هذا قد بقي بعد المزو الأريـ Aryans وعلود الظهور في الهندوسية التي ظهرت بعد ذلك.

وهي حوالي منتصف الألف الثانية قبل الميلاد اختفت حضارة السند؛ إذ اجتاحتها غزاة يركيون عجالات حربية قدموا عبر ممرات الشمال العربي، وكان من بين مجموعات الغزاة هؤلاء - إن لم يكونوا جميعا - آريون Aryans وكانوا يتحدثون لغة قريبة من لغات أوروبا الكلاسية. وكان هؤلاء الغزاة أبوين (السبة فيهم للأب، والسيادة فيهم للرجل) مثل الإغريق الأوائل والرومان والتبوتون وكان معظم آلهتهم ذكورا. لقد عبدوا آرباهم (آلهتهم) بمنح الأصاحي الكثيرة، وعند تقديم هذه القرابين تُعصر السوما Soma المقسمة ويشربون عصيرها المُسكر (السوما هي التي أشارت إليها الألفستا باسم هوما Homa). انظر ص ٢٢٢ / الزرادشتية). وكان الآريون Aryans متبريرين محاربين وإن كان فيهم طبقة مهمة من رجال الدين Priests كانوا ماهرين في صنع الألحان والتراسيم التي يتم ترديدها عند تقديم الأصاحيات (أو القرابين). كما كانوا ماهرين في عرف الألحان التي وضعها آخرون. ولم يكن رجال الدين هؤلاء معروفون الكتابة إلا أنهم كانوا يتحلون بذاكرة قوية. حتى إن التراسيم القديمة ظلت باقية دون أخطاء تُذكر حتى أيامنا هذه في الرَّجْ فيدا Rig Veda أقدم الكتب الدينية الهندوسية، وأكثرها - من الناحية النظرية - قديمة.

والنسق الديني في الرَّجْ فيدا Rig Veda ليس هو النسق الخبيس الهندوسي، فقد سس الهندوسي العادي كثيرا من أكثر آرباب (آلهة) الرج فيدا أهمية، فإنه الحربي الكبير الذي كان الآريون يوقرونه وهو Indra إندرا قد تقلص ليصبح مجرد إله للمطر لا يحظى إلا بالقليل من العبادة. أما Varuna الملوك الذي كان في وقت من الأوقات يتنوا في قصره مكانا عليا ويُشرف على كل أفعال البشر ويُعاقب الآثم، فقد أصبح مجرد نبتيون Neptune على الطريقة الهندية. وقبلما يذكره الآن أحد. أما سوريا Surya أو إله الشمس فما زال يحظى ببعض التكريم، لكن أصبح اسمه أجسي Agni إله

النار والأصحيات. ومن ناحية أخرى، يوجد إلهان أقل أهمية مسييا من الآلهة التي وردت في الرّج فيدا قد أصبحا ريتين أساسيين في الهندوسية؛ وهما فيشنو Vishnu الإله الذى ارتبط اسمه بكل من الشمس والأضاحي، ورودرا Rudra الذى عُرف بعد ذلك باسم شيفا Siva (والكلمة تمتلئ الميمون أو السعيد أو المبتشر بالملاح).

وليس هناك إجماع بين الباحثين حول تاريخ وضع ترتيل الرّج فيدا، أما بالنسبة لجمعها فإن ذلك ربما يكون قد حدث في حوالى سنة ٩٠٠ ق م. على الترتيلة الأخيرة هي الرّج فيدا ما يدل على تطور في النظرة الدينية. فبعض الآلهة الأقدم عهدا راح بالعمل يبدأ في السقوط في حصن من الظلال أو يتمير آخر احتقت في الخلفية، وظهرت مسحة من التأمل الصوفي (الباطني) أصبحت من خواص كل الأديان الهندية التي ظهرت بعد ذلك. لقد كل مؤلفو الترتيل الأخيرة مهتمين اهتماما كبيرا بمسألة أصل الكون. لقد اهتموا أن الكون ظهر من جسي ذهبى golden embyro في بداية الزمان (الرّج فيدا، ١٠، ١٢١). لقد أعلنوا أن الدافع الأول البدائي (prmevalurge) لدى سموه الرغبة (Kama) قد عمل عمله في الهبوتى Chaos (حالة اللاتكون) فنتج الكون عن عمله هذا (الرّج فيدا، ١٠، ١٢٩، ١) ويشيرون أنهم يأسفون لأن أحدا لايعرف على سبيل اليقين كيف تم الخلق، حتى الآلهة (الأرباب Gods) انصدم لا يعلمون ذلك (الرّج فيدا، ١٠، ١٢٩، ٧) ومن بين أهم هذه الترافيل التي تتناول الكون هي السفر الأخير من الرّج فيدا، ترتيلة أو ترويسة الإنسان الأصلي أو الإنسان الأول pm-meval Man (پوروشا . سوكتا Purusha - Sukta) التي تذكر أن العالم كله ظهر نتيجة فريان (أضحية) هائل فُدم في بداية الزمان، وذلك عندما ضحّى الأرباب (الآلهة) الأقل درجة بالشخص البدائي الهائل (پوروشا) الذي قام على نحو ياطنى بإحياء أعصائه الممركة، وجعل من أعماء جمده المخطمة الملامح المختلفة للكون بما في ذلك طبقات المجتمع الأربع - تلك الطبقات التي يرد ذكرها هنا للمرة الأولى (الرّج فيدا، ١٠، ٩٩).

وتحدد ترتيلة الإنسان الأصلي (أو الأول) مرحلة انتقالية جديدة في الدين الهندي. فقد كانت الأصحيات دائما من بين أكثر عناصر الديانة الآرية أهمية، وقد تضاعفت أهميتها الآن مئات الرّاب. وظهرت كتب هندوسية مقدسة أخرى New Vedas، فالسما فيدا Sama Veda وهي مجموعة من الأشعار مأخوذة من الرّج فيدا وأعيد ترتيبها ليتم ترتيلها أو إنشائها عند تقديم الأصحيات. والياجور فيدا Yajur Veda وهو مجموعة

من الأقوال النثرية المتضمنة وصايا ليتلوها الكهنة عند ممارستهم الطقوس. والأثارها بهذا Atharva Veda، وهي أشعار في الأساس وتستخدم لتحقيق أغايات محتلمة كعلاج الأمراض، وإبعاد الشر (الزوجة المنافسة) والانتصار في الحرب وكسب القضايا. وقد اتسعت هذه الكتب المقدسة (الفيدات Vedas) بإضافة ملاحق مطولة يسمونها البراهمانات Brahmanas التي تشرح بالتفصيل طقوس الأصاحي وإصغاء الرمزية Symbolism على كل ملمح من ملامح الإحرامات الطقسية مهما صغر.

والحقيقة أنَّ الأصحيات أصبحت الآن - كما هو معتقد - ما هي إلا إحياء لذكرى الأصحية الأولى الكبرى التي نتج عنها خلق العالم (الكون)، وأنه بتعميد هذه الأصحية بشكل منظم تتكرر عملية الخلق بشكل رمزي. وبدا يتجدد العالم (الكون)، والآلهة (الأرباب) نفسها تعتمد على الأصحية، والأصحية تعتمد على رجال الدين Priests الذين هم وحدهم القادرون على تقديمها بشكل صحيح، فإذا لم يتم تنفيذ كل شعيرة Hic بشكل صحيح تماماً، لم ينتج عنها سوى الضرر، إذ تحل الكوارث والتكبات بمن شاركوا فيها، أما إذا جرى تنفيذها بشكل صحيح فإنها تُطيل بقاء الكون Cosmos وتحقق المائدة للمجتمع كله. والتركيز على الأصاحي (القرايين) هي المرحلة النشيدية Vedic period المناحرة (من ٩٠٠ إلى ٥٠٠ ق. م. تقريباً) متج عنه - كإثرمة طبيعية - زيادة كبيرة في نفوذ طبقة رجال الدين وعلو مكانتهم، فهم - أي رجال الدين - الذين يدعون لأنفسهم حق الاستثناء من كل قوانين بشرية (أو بتعبير آخر من كل القوانين الرمزية أو غير الدينية)، ويدعون لأنفسهم الحق في أن يطعيمهم الآخرون ويحترمهم. وهالك من الأدلة ما يكفي لإثبات أنَّ مثل هذه الطاعة (التي يطالبون بها) لم تكن دائماً في متناولهم، وأن كثيراً من الفقرات الطناتة (عريضة الدعوى) في البراهمانات (الملاحق التي تم إلحاقها بالفهدا) تكرر تكون نتيجة أميات (وليست تعبيراً عن ولفح)، لكن يمكننا القول بشكل عام إن هذه الفترة كانت بالتأكيد إحدى العتورات التي بدأ فيها رجل الدين يمارس نفوذاً هائلاً في المجتمع الهندي.

وهكذا كان نظام الأصحيات في ظل الفيدا نظاماً عديم الحدود، فالأصحيات الكبيرة التي يشير لها التراث للكتوب للبراهمانا كان مكلفاً جداً لا يقدر عليه سوى الملوك والزعماء القبليين، وكان الناس العاديون في حاجة إلى طريقة أقل تكلفة لتسميد واجباتهم الدينية. وأكثر من هذا، فقد كانت الثقافة الأرية قد انتشرت أكثر فأكثر في

الهند، لقد بدت الرّجّ فيدا Rig Veda وكأنها قد وُصِعت أساميا لمن يسكنون البنجاب والذين لا يعرفون سوى القليل عن وادي الجانج (Ganges، فالشيدات (جمع فيدا Veda) المتأخرة زمنًا وملاحظتها (البراهمانات) ركّزت (بصم وراء) في المناطق الواقعة بين نهريّ الجُمنا Jumna والجانج Ganges (الدوّاب Dohb) والمطقة الواقعة إلى الغرب من الجُمنا حول دلهي الحالية. وفي الطور التالي - ونعني به طور الأوبانيشادات Upanishads - ذلك الطور الذي تداخل مع طور البراهمانات (ملاحق الشيدات)، تعلقّت الثقافة الأرية أكثر فأكثر نحو الشرق حتى وصلت إلى ما يُعرف الآن باسم البنغال (بنغالاديش). لقد ظهرت الآن عقائد جديدة، ربما تكون معطوبة من السكان المتوطنين في سهل نهر الجانج، وأكثر هذه العقائد الجديدة أهمية هي عقيدة التناسخ أو التقمص. لقد ظهر هناك في البداية عقيدة أن المرء يكون عُرسة للموت حتى في السماء. ثم ظهرت فكرة أنه حتى الأرياب يموتون أو لايد أن يموتوا في حاتمة المطلق، وذلك لإفصاح مكان لألهة (أو أرياب) جديدة. وأنه لايد لكل موجود أن يولد من جديد في دورة لا نهائية، أو بتعبير آخر: إن عملية الموت والتقمص (الميلاد الجديد) ثم الموت ثم الميلاد الجديد... وهكذا عملية لا نهائية.

وقد جلبت عقيدة التناسخ أو التقمص معها اتجاهًا فكريًا جديدًا، فالأصناميات في الرّجّ فيدا - رغم ما يحيط بها من أمور باطنية (صوفية) ورمزية - تبدو بشكل عام ذات أبعاد طقسية جذّابة، إذ تتناول الأرياب (الألهة) الطعام مع الإنسان، وتجاريه خورا بريادة مواشيه، وتهبه أبياء اقوياء، وتحقق له النصر في المعارك. طبعن البراهمانات (ملاحق الشيدات) رغم أنه مثقل بأفكار محزنة سرّية، إلا أنه لا يزال مهتمًا - وبشكل أساسي - بالحياة على هذا الجانب من القبر، بهدف شميرة الأصاحي في هذه الحقبة كان - في جانب منه - تأكيد إعادة الميلاد (الولادة من جديد) في السماء لرعاتها (رعاة العقيدة أو رعاة شميرة الأصاحي)، لكن هذه الشميرة تحقق لهم أيضًا مسافع مادية (دنيوية)، والأهم من كل هذا أن شميرة الأصاحي تحفظ نظام الكون وتقّيه من الاحتلال. لكن المرء يشعر أنه مع ظهور عقيدة التناسخ أو التقمص أن أهداف الدين السلفي (بشكله الأصولي) يوضع الموجد عليه (إنما هي أهداف لنتقالية. فما فائدة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) في السماء إذا كان مجرد حلقة سلسلة لا نهائية؟ ما النقطة المرتبطة يحفظ الكون إذا كانت لا تعني سوى مجرد التكرار الرتيب (المُبل) للكوينات نفسها بشكل لا نهائي؟ إننا في حاجة إلى ما هو أكثر، هي حاجة إلى شيء

يحمل الروح خارج دائرة التقاسخ (التقمص) هدم ليجمعها في حالة أمان كامل. لقد كان هناك في البداية شعور بالحاجة إلى الانتماء أو التحرر أو الخلاص for release (موكشا moksha) من ارتباطات الوجود المادي، ومن الارتباطات بالوجود السماوي أيضا.

لقد تم إيجاد المخرج. فقد رضيت طائفة من الهندوس أن تعيش حياة الزهد والتقشف. ومع انتشار عقيدة التناسخ وراح المتأملون (كان غالبهم من البراهمانات Brahmins وإن كان هذا لا يمنع وجود آخرين من مختلف الطبقات) يتركون منازلهم ويعيشون حياة التقشف الشديد في أكواخ داخل الغابات، يتأملون في مسائل الكون ويستفرون فيها، ويختلف الواحد منهم مع الآخر حول هذه المسائل، وغالبا ما كان الواحد منهم يُحصى نفسه لعملية إمائة قاسية للدات (المقصود يحرص نفسه لحرمان شديد)، اعتقادا منه أنه بهذه الطريقة يعق نفسه (بخلصها) من سلسلة الموت والحياة ثم الموت ثم الحياة

وهكذا، أو بتمبير آخر التخلص من حلقة إعادة الميلاد بشكل دائم. وزاح متقشفون آخرون بهيمون في الأرض يتسولون حبرهم ويُلقون تعاليمهم ويتجادلون إن سبحت الفرصة. وهذه الطبقة الأخيرة التي يُطلق عليها اسم «الجوالون» (الهاريشراجاكيون Pa-rivrajakes) ظهر منها كثير من الرعاة (المعلمين) المبتدعين (أي من أهل البدع أو الخارجين من أصول الديانة الهندوسية التقليدية) الذين أنكروا إلهامات الشيد. كما أنكروا صحة الدعاوى البراهمانية، وادعوا أنهم اكتشفوا نظاما (أو أنسافا) تتجاهل الشيدات vedas والأصاحي بل والبراهمانات لتشق طريقها مباشرة للحقيقة النهائية. ولتحقيق الخلاص الكامل، هؤلاء الهرطقة (المقصود: الخارجون على الأسس التقليدية الآتية ذكرها) كان منهم بعض أعظم الدعاة السينيين الذين أجبته الهند مثل بودا Buddha (انظر المبحث الخامس بالمؤدية 279 ff) وماهافيرا Mahavira (P. 291) مؤسس المايثية.

ومن ناحية أخرى، وجدنا نساك العابة الأكثر أصولية (سلمية) (أي الأكثر تمسكا بما هو قديم في الهندوسية) قالوا بالأهمية السببية للأصحيات وإلهامات الشيدات vedas رغم زعمهم أنهم وصلوا لمرحلة روحية تسمحون فوق كليهما. وبالتالي فقد كان لهم مكان في رحاب التعاليم البرهمية، كما أن عقائدهم الباطنية قد أصبحت بالتدريج جزءا من

الديانة الهندوسية وقد وردت تعاليمهم ومناقشاتهم في سلسلة من النصوص عُرفت بالأوبانيشادات Upanishads وهذه النصوص الحميلة رغم اختلافها في كثير من التفاصيل - تتناول موضوعا واحدا أساسيا هو توحيد الروح العربية (الأتمان atman) مع روح العالم World Soul (أو روح الكون). هذا الروح المطلق غير الشخص الذي أطلقوا عليه اسم براهمان^(١) Brahman الذي يعم الكون ويتفاعل فيه ويهيمن عليه ويحفظه prevades and underlies the cosmos. ومنذ الأوبانيشادات الأولى (ربما كان هذا حوالي سنة ٦٠٠ ق.م.) حتى الوقت الحاضر كانت هذه هي العقيدة الأساسية لأكثر مذاهب الفلسفة الباطنية الهندوسية - وحدة كل الأشياء في الوجود الواحد المجرد the One Absolute Being. وصورة التحقق الكامل لهذه الوحدة من خلال روح الفرد حتى يتم الخلاص من السمسارا Samsara، أي الحلاص من دورة الميلاد والموت والميلاد الجديد، ولتحقيق أعلى درجات السعادة والنعيم التي يدوب فيها الشخص أو التي يفقد فيها ذاته ليسمو بها ويهيمن عليها. ومنذ هذا الوقت أيضا أصبحت التجربة الباطنية مسألة جوهرية في الدين الهندي. لقد وجد كل دين مكانا في رحابه للباطنيين (المُتصوفة) وإن تباينت أهميتهم من دين إلى دين ومن فترة رسمية إلى فترة رسمية أخرى. وفي الهند نجد أنه منذ زمن الأوبانيشادات فصاعدا، أصبحت الصوفية (الباطنية) أساسية لكل المذاهب الدينية، وتم وضع برامج مفصلة للتدريبات العقلية (أو الفلسفية) واليدوية للتقدم بالتجربة الباطنية (الصوفية)، وقد قامت على المعلومات التي قدمتها هذه البرامج كثير من المدارس الفلسفية

وفي القرون الأخيرة من الألف الأولى قبل الميلاد، راحت الأصحيات الكبرى التي شهدتها العصور السابقة تقل شعبيتها شيئا فشيئا بسبب معارضة الدينيين الجديدين^(٢) الموعية واليابية^(٣) اللذين انتشرا جنبا إلى جنب مع تطور طبقات جديدة بين السكان.

(١) لا يجب أن يخلط القارئ بين ليراهمان Brahman وروح الكون غير الشخص وهو مفيد (لا ذكر ولا أنثى) باليراهمان Brahman الروح الخالق أو خالق المادة الذي هو منكر، لما اليراهمان Brahman بمعنى النص الفهم و المنتمى إلى طبيعة رجال الدين في الهندوسية، والكلمة بهذا المعنى الأخير أصبحت على هذا النحو Brahman (يراهمان).

منحوسة من المترجم. وجرى المرف على كتابتها بالنسبة لهذا المعنى الأخير في الكتب العربية، على هذا النحو: برهمى لكننا أثناء الترجمة التوسنا بالصياغة الإنجليزية لعدم اختلاف المعنى.

(٥) أو الهانها Jamun. (المترجم)

لقد أرادت طبقة التجار الصاعدة شكلاً من أشكال الدين لا يتضمن طقوساً مبالغاً فيها، ويتيح لها مكاناً في نظامه يتناسب مع أهميتها. وكان الديتان الجديدان (البوذية والهاوية) يواجهان جزئياً هذين المطلبين، ولكن الطبيعة الفقيرة للحضارة الهندية، بالإضافة إلى عوامل أخرى، أقرزت بالتفريع كثيراً من التعديلات في دين الأريين. وبحلول القرن الثاني قبل الميلاد فقدت الآلهة القديمة، مثل إندرا Indra وفارونا Varuna أهميتها - إلى حد كبير - لآلهة أخرى كانت عبادتها لا تتطلب كثيراً من التضاحي الحيوانية، بقدر ما تتطلب التوقير الشديد. وكان الإله فيشنو Vishnu والإله شيفا Siva هما الإلهين الرئيسيين الجديدين، ولقد لعب كل منهما دوراً في الطقوس القديمة للشعبداء، وإن كان دورهما فيها صغيراً.

ولأسباب لم تتسكن حتى الآن من تأكيدها تغيرت طبيعة هذين الإلهين تغيراً جوهرياً وأصبحا هما الإلهين الرئيسيين في الحياة الهندوسية، واستوعبوا في شأياهما ملامح ديانات أصولها غير آرية. وبحلول القرون الأولى للحقبة المسيحية، بدأت ما يمكن تسميتها بالهندوسية الكلاسيكية تتوسع متخذة إلى حد ما شكلها الأخير، وظهرت العبادة داخل معابد واتحدت معظم خصائصها البارزة كنس للهند. وهي الملامح والخصائص التي كانت موجودة عند تأسيس المحطات الأولى لشركة الهند الشرقية البريطانية

والنصوص التي تظهر لنا هذه الهندوسية المأكرة متعددة. وأقدم هذه النصوص وأكثرها أهمية هما المهابهاراتا Mahābhārata والراماياتا Ramayana. أما المهابهاراتا - التي تصخر بأنها أطول قصيدة في العالم، وإن كان هذا أمراً مشكوكاً فيه - فتتروم على حكاية معركة عسكرية كبرى قديمة تجرى وقائعها بين الهانداف Pandavas والكوراف Kauravas وهما عائلتان بينهما صلة قرابة وهما من قبيلة الكورو Kuru، لكن هذه القصة الأسطورية تشير إلى أحداث غامضة ربما تكون قد حدثت قبل ميلاد المسيح بألف سنة، وجرى بعد ذلك التحويل في وقائعها بإقحام قصص وحكايات عرضية فيها، وبإضافة كثير من الأجزاء التعليمية المطولة، التي تتناول تعاليم في مجال السياسة والأخلاق والدين. وعلى هذا فقد أصبحت حقاً موسوعة الهندوسية الأولى وأما الراماياتا فقد تطورت على النحو نفسه حول حكاية من حكايات البطولة القديمة، لكن الحكاية نفسها هنا قد تغيرت تغيراً أساسياً، كما أن ما هو مقحم فيها أقل على نحو ما. وفي كلتا هاتين الحكايتين يظهر الإله فيشنو Vishnu في مظهر إنساني (بشرى)

كواحد من الشخصيات الرئيسية. فقد كان هينشو صديقا وناصحا محلصا للأبطال (الإحوة البنداف الخمسة)، تماما كما كان كريشنا في المهابهاراتا. لقد كان هو الأمير الشجاع الذى عانى من البؤس الاختيارى مطيعا فى ذلك أمر أبيه، وأعاد بكياسة ولطف زوجته المخلصة سيتا Sita من ملك سيلان الشيطان الذى كان قد أسرها، وأخيرا جاء ليحكم مملكة أبائهم وأجداده بحكمة وإحسان. إنه فى ذلك مثل راما Rama (فى اللغات الهندية الحديثة: رام Ram) بطل الرامايانا. إن عقيدة الإله المتجسد أصبحت الآن جزءا من الهندوسية، وأصبح التحد وفقا لتبعاتها يتعمق. وقد تطورت ميثولوجيا الهندوسية الكلاسيكية تطورا أبعد فى الپورانات Puranas وهى سلسلة من النصوص الشعرية الطويلة تعود للحقبة الوسطى (العصر الوسيط)، وبها تم صقل كثير من الحكايات الأسطورية القديمة، كما تم تطوير قصص أسطورية أخرى، وتم الإعلان عن لاهوت الهندوسية وممارساتها الدينية (طقوسها) ونظرتها للكون (كورمولوجيتها).

وشهدت العصور الوسطى ممارسات مختلفة غريبة ولا تدعو غالبا للمسرة، ثم إقحامها فى الهندوسية السلفية (الأصولية). فراحت بعض المدارس (الاتجاهات) تمارس طقوسا سحرية سرية يُظن أنها تؤدى للتوحد مع الله، وقد ظهرت هذه الممارسات فى كثير من امحاء الهند خصوصا فى الممال وأسام Assam. وهى وقت لاحق حدث تطور كبير فى التوحيد الصوفى (الباطنى) التقوى (أى الفائق على العبادة الشخصية والتأمل الباطنى) متزاها مع ظهور المشيدين الدينيين، الذين راحوا يشيرون بوجد شديد الأناشيد (أو ترانيم) تتناول تحلى (أو ظهور) إلههم الأثير. وكانت هذه الأناشيد (الترانيم) تؤلف وتؤدى باللمات المحلية السائدة بدلا من اللغة السيمكرتية التى هى لغة المتعلمين والمثقفين، تلك اللغة التى كُتبت بها الملاحم (الپورانات) Puranas وكتب القانون (الشريعة) dharmasatras والتعليقات الفلسفية bhashyas.

لقد كان فى كل لغة محلية فى الهند مجموعة كبيرة من هذه الترانيم والتراتيل التى تستخدم فى العبادات، وكثير منها ذو قيمة أدبية كبيرة وذو معانٍ روحية عميقة. وربما كانت هذه الأغاني الجميلة هى الآن أكثر الآداب الدينية الهندية تأثيرا، هالكل يعرفها، والكل يرددنها. ويبدو أن هذا النوع من الإنشاد العيني قد بدأ فى بلاد التاميل Tamil حيث تطورت اللغة المحلية لتصبح لغة أدبية. قبل تطور اللغات المحلية فى شمال الهند لفترة طويلة. ومازال كثير من التراتيل المسماة ناياتارات Nayanars شائعة فى جنوب

الهند، وهى - أى هذه التراتيل - تتناول مدح الإله شيفا Siva، وكذلك تراتيل ألفارات Alvares المخصصة لمدح الإله قنسا وإظهار الولاء له. وربما تعود أقدم هذه التراتيل إلى القرن السابع الميلادى وهى المصور الوسطى ظهر فى كل لغة من لغات الهند شمراء دينيون ومشدون، كان أعظمهم كبير Kabir، وتولسى داس Das وسور داس فى الهندية Hindi، والعبدون من أتباع المصلح الكبير شيتانيا Chaitanya فى البنغالية، ونام ديف Nam Dev وتوكارام Tukaram فى الماراثية Marathi وديمانا vemana فى التيلوجو Telugu. إن طبيعة الدين الذى نشره هؤلاء المغنون (المرتلون) كانت بشكل عام نوعاً من التوحيد البسيط العميق (المقصود توحيد هذا الإله المقصود بالأغنية وليس التوحيد الخالص المعروف فى الأديان السماوية)، بالإضاعة إلى عنصر أخلاقى قوى. لقد تعنى معظم هؤلاء المشددين بالأحوة البشرية وبعيشة الفصل بين الطبقات، وعيشة الخلافات المذهبية التى تصرق بين الناس، لكن تأثيرهم كان قليلاً فى أحوال المجتمع، حيث كانت الأفكار القديمة متأسلة.

وبهذه الترانيم أو التراتيل يكون قد وصلنا إلى آخر مرحلة من مراحل الهندوسية قبل أن تبدأ فى إصلاح نفسها بعمل تأثيرات وفدت إليها من خارج الهند. لقد ظلت ملامح الطبقات الكثيرة التى تتعناها فى الهند حتى اليوم، وظل كثير من هذه الطبقات بأفها بشكل غير محدد (على نحو عامص) وعلى هذا فإننا نصف الهندوسية الأصولية (المسلمية) قبل التطورات الأكثر حداثة التى سرعان ما غيرت طبيعة هذا الدين.

النظرة للكون والهة الهندوسية

تختلف فكرة الهندو التقليدية عن الكون، اختلافًا كبيراً عن فكرة اليهود والإعريق القدماء التى قامت عليها فكرة للمسيحية الأولى. فبينما نجد أن الأديان العربية - على الأقل حتى وقت حديث نسبياً - تقول بأن الكون كان ذا مركز geocentric، وهذا المركز كان صغير الأبعاد نسبياً، ولم يدم إلا قليلاً، إلا أن الهندو ظلوا طوال ما يريد على أنص عام يعتقدون أن الأمر لم يكن كذلك، وأن للكون لم يكن له مركز was not geocentric، وأنه كان ضخماً ضخامة هائلة (متسماً اتساعاً هائلاً)، وأنه قديم جداً هائلاً، وسيبقى طويلاً طويلاً، إن لم يكن إلى الأبد (بقاء لا نهائياً)، وتتفق أديان الهند الثلاثة - الهندوسية والبودية واليانية - على هذه الافتراضات، رغم اختلافها فى كثير

من التفاضل. هنا نجد نقطة أخرى فارقة بين الأديان الشرقية وأديان الغرب(*) كان لها دور في اختلافات معينة بين نظرة الشعب الهندي ونظرة الأوروبيين.

فالهندوس التقليديون (المتمسكون بالمقدم) لم يتأثروا بعلم الملك الحديث. إذ لا يزالون يعتقدون أن الكون على شكل بيضة كبيرة - بيضة برهما *Brahma*، وهي مقسمة إلى إحدى وعشرين منطقة تحتل الأرض منها المكان السابع من ناحية قمة البيضة، ويوجد فوق الأرض سبع سموات، أما تحتها فمطميلة من سبعة عوالم منخفضة (باتالا *patala*) حيث تسكن أرواح الحيت (ناجس *nagas*) وموجودات أخرى فوقطبيعية. وهذه العوالم السفلية ليست أماكن للعذاب (أو بتعبير آخر ليست هي جهنم)، وإنما الأقرب إلى تفكيرهم أنها معاكس للقموس والسعر وبها كثير من الكبور المخيبة (المدونة)، وإلى الأدنى من هذه العوالم السبعة السفلية توجد سبعة نلال (نركا *naraka*) أو - وهو الأقرب للمعنى - أعراف أو مطهر *purgatories* حيث تعاني المحلوقات فترة طويلة من العذاب تكثيرا عما اقترعت من أثام في المناطق الوسطى من الكون.

ويعتقد أن الكون *World* يمر خلال دوائر داخل دوائر خلال أبديته (وجوده الأبدى *eternity*)، وهذه الدوائر وفقا للرؤية الهندوسية الشائعة للخلق، مرتبطة - كما يقال - بحياة الإله فيشنو *vishnu* والدائرة الأساسية هي الكلها *Kalpa* (يوم برهما *day of Brahma*) وتُدوم ٤.٢٠٠ مليون سنة من سنواتنا المعروفة على الأرض. ويقال - باستخدام المصطلحات الميثولوجية - إنه عند بداية كل يوم كوني *Cosmic day* يمر فيشنو دائما فوق أفقى كوبرا *Cobra* ذات ألف رأس هي شيها *Seha* رمزاً لزمناً يلا نهاية، وهذه الأفقى تدورها تتعد لها من المحيط الكوني الأولى مهادا. ومن سرّة فيشنو يسمو اللوتس *Lotus*، ومن بتلات (توتجات) اللوتس المتفتحة يولد الإله (الرب) برهما *Brahma* خالق الكون (المادى) *the demurge*. إنه برهما هو الذى يخلق الكون *the world* ويستيقظ فيشنو ويعكمه أيما نولّى في الكلها *Kalpa*. وينتهي الكلها بنام فيشنو مرة أخرى ويتشرب جسمه الكون (يصبح الكون جريا من بدنه) (المسى. إله خالق، وإله حاكم، يستمر في حكم الدنيا (الكلها)).. إلخ والليل الكوني مساو في طوله للمهار الكوني. ويتكون «يوم برهما» من ثلاثمائة وستين يوما وليلة، أما حياة فيشنو (*) مفهوم أن الكاتب يعتبر الإسلام دينا غربيا *western* (المترجم).

تتدوم مائة عام، والاعتقاد أنه الآن في الخمسين عاماً الأولى من حياته. وعندما يكتمل العام المائة من حياة برهما، سيبدأ فيشنو والكون الكامن فيه مع برهما Brahman الموجود المجرد غير المشخص الفنى هو الوجود النهائي للكون، حتى يقوم روح العالم world soul مرة أخرى بتطوير كيدوية أخرى، فيولد فيشنو جديد، وتكرر العملية مرة أخرى.

وداخل الدائرة الأسبسية «ليوم برهما» توجد دوائر أصغر، أهمها «الدهر» أو اللانهاية aeons or mahayugas، ويوجد الب منها في الكلها Kalpa الألف ذكرها، ويقسم كل منها إلى أربعة دهور (أو أربع يوجات yugas)، هي، كرتا Kṛta وتريتيا tretā ودطاهارا dvapara وكلي Kali على التوالي، وكل منها تُعد علامة على مرحلة من مراحل الانهيار التدريجي في أخلاق الناس وأعمارهم وسعادتهم. ونحن الآن في دهر الكلي - يوجا Kali - yuga الذي يُعتقد أنه بدأ في سنة ٣١٠٢ قبل الميلاد عند نهاية حرب المهابهاراتا الكبرى Mahabharata، والمورة النهائية لهذه الفترة هي ٤٣٢ ألف سنة. وفي نهاية هذه الفترة - وفقاً لما ورد في النصوص الهندية الباكورة - سيتمدمر العالم بالنار والفيضات، لكن جرى وضع رؤية مغايرة (بديلة) تُفيد الشكر الجليل لتدخل (وساطة أو شفاعة) فيشنو بشكله المسمد (أي بعد تجسده in incarnate form)، إذ إنه سيتهب فترة انتقال جميلة لعصر ذهبي جديد a new age of gold. وعالمنا ما لاحظ الباحثون هذا التماثل بين العقيدة الهندية في اليوجات الأربع، والمصور الأربعة التي وردت في الميتولوجيا الكلاسية.

إن الكون يُشرف عليه ربٌ سام High God z يحكمه ويهيمن عليه بالاستعانة بكثير من الأرباب الأقل درجة، يمتد اللاهوتيون الهندوس أنهم (أي هؤلاء الأرباب الأقل درجة أو الأصغر) ظهورات (تجليات) لهذا الرب السامي تمثل جوانبه المختلفة، أو أنها انبثاقات من وجوده، أو يتمييز آخر فيص من فيوصلاته emanations. وعلى هذا، فالهندوسية هي في الأساس ديانة توحيد من وجهة نظر المتقين الهندوس، فهذه الآلهة الصغرى تشبه كثيراً القديسين والملائكة في المسيحية الكاثوليكية. وعلى أية حال، فالؤمن الهندوسى العادى يعتقد أن هذه الآلهة الصغرى ذات استقلالية بدرجة كبيرة، بمعنى أنها تتصرف من تلقاء نفسها وليس بتوجيه من الرب السامي، والحكايات الأسطورية تجعل هؤلاء الآلهة يختلفون مما كما هو الحال عند آلهة الأولمب كما وصفها هوميروس.

ويمكن تقسيم الهندوس إلى ثلاث مجموعات عريضة على وفق وجهات نظرهم في اسم الرب السامي the High God وطبيعته وهذه المجموعات هي الفيشايفا Vaish- nava التي تؤمن بهيمنة فيشنو ونموقه، والشيفا Saiva التي تؤمن بتفوق شيفا Siva، والشاكتا التي تؤمن بتفوق شاكتي Sakto التي هي الجانب الأنثوي والفعال في شيفا Siva وعاش أفراد كل هذه الجماعات جسداً إلى جنب - بشكل عام - دون نزاع، ورغم أن عقائدهم وممارساتهم غالباً ما كانت تختلف اختلافاً بيناً إلا أنها كانت تكاد تكون متسامقة (أو بتعبير آخر: متناغمة معاً) لقد كانت كل مجموعة من هذه المجموعات (الآن ذكراً) تعتقد في خطأ وجهتي نظر المجموعتين الأخريين في عزوهما للظهورات (التجليات) الثانوية للإله the Deity، وظائف (أو مهام أو أعمال) الواحد الرئيسي (الإله الأساسي the chief one)، لكن هذا الخلاف لا يوجب اضطهاد أي مجموعة للمجموعتين الأخريين. حقيقة، لقد كانت هناك حالات اضطهاد غير مُعترطة مارسها أتباع الإله شيفا Sarvites، لكن الهندوسية بشكل عام ذات سجل جيد يُظهر حل خلافاتها اللاهوتية بروح التسامح. وتوجد هذه الجماعات أو الطوائف معاً في كل أنحاء الهند لكن بعضها ذو قوة عددية في بعض الأقاليم فمناطق الناهيل في الجنوب، وكشمير في الشمال طُلنا لفترة طويلة مائل للشيكية Sivism (عدة شيفا أو الذين يؤمنون بهيمنته على الآلهة الأخرى) أما الفيشوية (سبة للإله فيشنو) في شكل أو آخر من أشكالها، فهي أكثر أشكال الهندوسية شيوعاً في غالب أنحاء الهند الأخرى. وأما الشاكتية(*) Sakism فلا تسود الآن في أي مكان. لكنها أقوى ما تكون في البنغال وآسلم.

وتدعم الأسر المختلفة - بحكم التقاليد المتوارثة منذ زمن طويل - مذهباً أو آخر، لكن هذه المذاهب لا تنسب انقساماً حاداً أو فصلاً حاداً بين معتنقي المذاهب المختلفة على العكس من النظام الطبقي المغلق انصارم Caste، فالشخص من الأسرة الشيفاوية Vishnava يعمد في المناسبات عند نصب شيفا Saiva shinné والعكس بالعكس، دون أن يشعر بأنه حان تراثه (الديني). وإذا كانت الهندوسية - في جانبها الاجتماعي - مالت في الماضي للتقسيم والفصل والاستبعاد، فلها في أمور العقيدة جاذبية للتوحيق والمواصلة. ولم يكن المتعبد الهندوسي يرى أي تناقض في أن يعبد فيشنو كعائق للكون

(*) بسبة إلى شاكتي أو الجانب الأنثوي الفعال في الإله شيفا. (المترجم)

وراء له، ثم يعمد الصدمات بعضها بين الحين والحين إلى شيئا Siva. وبالنسبة للهندوسى المنقسم، فإن الإله ليس سوى حريتين أو سميلين للنظر إلى الإله (الرب) نفسه. أما الفلاح البسيط فيرى فيهما إلهين معصلين، قد يكون أحدهما أعظم من الآخر، لكن كليهما قوى وخير، وبالتالي يستحق أن يُعبد.

والتوحيد الأساسى فى الهندوسية لم يمتأ باسْتِبعاد كل الآلهة للإبقاء على إله واحد كما كان الحال فى اليهودية، وإنما باستيعاب وتمثّل كثير من الأرباب المحليين فى واحد أو آخر من الأرباب (الآلهة) الكبيرة. وبالتالي فقد كان من الممكن - من خلال نظام أو نسق يخلو من الجميع - للعقائد التى تبدو متعارضة أن توجد جذبا إلى حبس، بل وأمكن حقيقة أن يعتد شخص واحد هذه العقائد المختلفة ظاهرا، فالتركيب أو التوليف جزء من العبقرية الهندية وهذا الوضع يعبر عنه خير تعبير الملك (بفتح الميم واللام) فيشنافى فى البهاجاغادا جيتا Bhagavad Gita (22 - 7/21) وهو النص الذى سترجع إليه مرارا، فهنا نجد كريشنا متجسدا فى فيشنو نفسه يعلن

«إذا تعبد متعبد بإيمان

لأى إله مهما كان

ولتّى إيمانه (عقيته)

وبهذا الإيمان يوقر إلهه (ربه)

ويحقق رغباته (رغبات المتعبد)

ذلك لأنى أنا الذى أهبطهما (العابد والمعبود)، والشىء نفسه نقرؤه فى النص الأساسى للشيفية التاميلية (الشيخاناناسيندييار Sivananasiddhiyar) (١/ ٤٧):

- أعبد من شئت، فمن تعبد ليس إلا شيئا.

- فالآلهة الأخرى تموت وتولد وتعالى وتخطئ

- ولا تستطيع أن تكافئ،

- لكنه (أى شيئا) سيمرى وسيكافئك على عبادتك.

وليس هذان النصان هما الوحيدان، فمن وجهة نظر الهندوسى نجد أنه فى التحليل النهائية فإن شيئا واحد مع فيشنو، وفيشنو واحد مع شيئا، وبالتالي فكلاهما حق، وفى

هندوسية العصور الوسطى كان هناك إله مركب أو ملقأ اسمه هاريهارا Harihara تم تركبته أو تلقيحه من خواص إلهية، وظلت معبد هاريهارا يرتادها المتعبون في تيلوجو Telugu وكناري في شبه القارة الهندية، لكن هاريهارا لم يصبح أبداً ذا شعبية حقيقية، إذ راح الهندوس يقبلون الإلهين بشكل منفصل دون محاولة الدمج بينهما.

وفيما يتعلق بالآلهة (الأرباب) الرئيسيين، فإن فيشو بشكل عام تتم عبادته في شكل إحدى تجلياته (أو ظهوراته أو تجسّداته incarnations)، فيمبد استيقاظه من النوم، وقيام برهما Brahma بحلق الكون، أقام فيشو - على وفق الاعتقاد السائد - في فيكونثا Vaukuntha وهي السماء التي يُشرف عليها، حيث جلس مُعجّداً بجانب زوجته الرثية أو الإلهة لاكشمي Lakshmi أو شيرى Sri راعية الحفظ الحسن والبركات الدنيوية. لكن هذا الإله كان ينزل بين الحين والحين متجسّداً (في هيئة مجسّدة أو بشرية - أفاتارا avatara) لفرط اهتمامه بأمور العالم. وتجسّد فيشو incarnations قد يكون كاملاً أو جزئياً، وهذا النوع الأخير من التجسّد (الجزئي) يحدث تباعاً، والحقيقة أن أي رجل عظيم أو صالح غالباً ما يعتقد الناس في أنه تجسّد جزئي للإله، ويميد الناس أيضاً الدعاة الدينيين ذوي القداسة الخاصة ولابد أن هناك مئات من الهوجيين Yogis والراهبين في مختلف أنحاء الهند هذه الأيام يمتدح مريدوهم (أتباعهم) أنهم تجسّد جزئي للإله، أو يتميهر آخر يمثلون تجسّداً جزئياً للإله، لكن التجسّد الكامل للإله فيشو هو الأكثر أهمية وإن كان نادر الحدوث جداً. وعلى وفق التصنيف العام، فلم تكن هناك إلا تسعة من مثل هذه التجسّدات في هذه المهابوجا mahayuga بالإضافة إلى تجسّد آخر سيأتي بعد ذلك

وفي كل حالة من هذه الحالات كان الإله ينزل إلى الأرض عندما يتعرض العالم لخطر ماحق - خطر التعرّض لقوضى مدملة أو خطر العناء بسبب هجوم الشياطين، وكانت حالات التجسّد الست الأولى قد أصبحت غير ذات قيمة دينية كبيرة هذه الأيام، رغم أن الأساطير حولها مازالت شعبية متداولة. إنها حالة التجسّد في السمكة Fish وفي السلحفاة Tortoise وفي حبرير Boar، وفي كل حالة من حالات التجسّد هذه ظهر الإله في صورة حيوان هائل لإنقاذ العالم من العيصل، وحالة الرجل الأسد - Man Lion وحالة القرم Dwarf حيث أمقذ الإله العالم من الدمار على أيدي الشياطين، وحالة الهاراسوراما Parasurama التي يتجسّد فيها الإله في صورة بطل من البشر ليحطم طبقة الكهّاهين التي أصبحت عدوانية ومفرورة ويعرض هيمنة البراهمانات.

والأكثر أهمية من هذه التجميدات الستة للإله، هما التجميد السابع والتجميد الثامن، ففي التجميد السابع نزل فيشنو في هيئة البطل راما Rama. وفي التجميد الثامن نزل في هيئة البطل كريشنا Krsna، وهو - أى الإله - يُعبد الآن في طول الهند وعرضها في صورتيه الجسديتين هاتين (راما وكريشنا). وقد رأينا أن هذين التجميدين قد بدا في قصص ملحمة على هيئة بطلين. أما القصة الأسطورية لراما Rama فلم تتطور أبداً وظلت قصة في ملحمة سنسكريتية، رغم أنه قد حرب إعادة كتابتها بكل اللغات المحلية الكبرى في الهند مع تركيز على العناصر الدينية فيها تركيزاً يفوق التركيز في الأصل السنسكريتي.

أما بالنسبة لحكاية كريشنا - من ناحية أخرى - فقد تمت إضافة الكثير من الحكايات الأسطورية التي حوّرت من الآداب الشائمة، إلى الحكاية الأصلية، وهي الشكل النهائي لأسطورة كريشنا يظهر البطل كامير لقبيلة الـ Yadavas من ماثورا Ma-thura. وغالبا ما يُعبد (بصم الياء) كطفل: لذا جرى وضعه بالصبي الكامل يحبو على أطره الأربعة، ولذا كان شعبيا ومحبويا جدا لدى النجوم الهنود اللاتى يروين قصصا كثيرة عن المعجزات الدهشة لهذا الإله الطفل ومداعباته المحبة المتسمة بخمة الظل (الشفافة) أما في شبابه فقد هرب من ابن عمه الشرير كامسا Kamsa حاكم ماثورا Mathura، واحتبسا وسط رعاية بقر فريدافانا Vrindavana (في الغابات الحديثة بـ Brindaban)، فأسعد قلوب الروحانيات والمئات (gops) وراح يعرف لهم على مزماره (فلوته flute) وهي يرقص في صوه القمر، وربما كان هذا الجانب من جوانب كريشنا - كعارف مقدس - هو الأكثر أهمية وشعبية، فقد كان ملهما لكثير من الأشعار الجسدية والرسوم، لكن كثيرا من قصص عواميات كريشنا وعلاقاته بحليلته رادا Radha كان الهنوس يفترضونها دائما بمعانٍ وتفسيرات دينية وباطنية (صوفية)، بالطريقة نفسها التي فسّر بها اليهود والمسيحيون نشيد الإنشاد في العهد القديم (١٥). وأخيرا يظهر كريشنا كبطل قوى وشخصية قيادية في قصة المهابهاراتا Mahabharata يمشر صديقه أرجونا Arjuna بالبهاجالا جيتا Bhagavad Gita قبل المعركة الكبرى وتدمير الشياطين والملوك الشريرين في مختلف أنحاء الهند. إنه بأوجهه الثلاثة الأساسية هذه لا يزال هو المعبود الأساسى لجماهير الهند العادية. إنه إله كامل من

(١٥) القسم الأول من الكتاب لثقدس المسيحي أو ما يسمى أسماء موسى الخمسة والأسماء الأخرى المنقذة بها (الترجم).

الناحية السيكولوجية، فهو بالنسبة لعابديه أب وصديق وأخ أكبر. وليس هذا فحسب، بل هو أيضا العاشق والزوج بل حتى الابن،

أما التجسد التاسع فيشيمو Vishnu وهو تجسد لم تجر إضافته إلا في العصور الوسطى، فهو تجسد ممهش، ونعنى به تجسد الإله في بودا Budda، فلأن الببابة اليهودية كانت تتدهور في الهند. فقد بدأ الدعاة لها يطلبون أن يودا لم يكن في الحقيقة إلا تجسيدا للإله فيشتو. لكن كان هناك بعض الاعتراض لأن يودا أنكر التهودات das. بل وأبكر حتى الطليعة الصامية للأرباب (تسلمى الآلهة)، فكيف يتجسد الإله فيشتو فيه؟ وكان أحد التاويلات المبكرة هو أن فيشيمو تجسد في بودا ليضع حدا للأصعبات الحيوانية^(٤)، لكن قيل في وقت لاحق إنه تجسد فيه ليقود الأشرار إلى إنكار التهودات، فيحق عليهم الدمار.

وأصبح هذا التأويل هو الذي حظى بالقبول العام. وعلى أية حال، فإن تجسد الإله في بودا لم يكن أبدا مهما على الأقل في إطار الهندوسية الأصولية (السلفية).

أما التجسد الأخير للإله والمعروف باسم كالكين Kalkin فلم يعن وقته بعد. ففي نهاية هذا العصر الأثم المظلم سيهبط الإله فيشيمو مرة أخرى، لكنه هذه المرة سيتجسد في صورة مقاتل قوى على صورة حصان أبيض وسيفه البراق في يده ليدمر الشر ويعيد العصر الذهبي the age gold (الكرتا - يوجا Kṛta - yuga) والمسيحيون أيضا يؤمنون بهذا التجسد (الأخير). وبالتالي ليس من المستبعد أن تكون عقيدة الكالكين Kalkin متأثرة بالمسيحية السطورية، لكن ربما كان احتمال انتقالها من الزرادشتية مساويا لاحتمال انتقالها من المسيحية السطورية أو أقوى، لأن فكرة الكالكين هذه منمقة مع فكرة السوشيانت Saoshyant في الميثولوجيا الفارسية القديمة.

أما الإله شيفا وهو الإله الثاني الكبير في الهندوسية فله طبيعة مختلفة عن طبيعة فيشينو، فهذا الأخير خير حالم أما شيفا ففي طبيعته جانب مظلم ومغيت. فهو مشتق على نحو ما من إله الحبال والروابع الشرى الولود في الفيدا والمسمى روبرا Rudra، وغالبا ما يوصف بأنه يكمن في الأماكن المربعة كصالحات القتال وأماكن إحراق الموتى، وأحيانا يصور في الأعمال الفحتية وهو مكلل بالجماجم وتحوطه الأرواح الشريرة وهو يرقص رقصته المخيفة التي يتم بها دمار العالم في نهاية الكالها Kalkpa. وهو بهذا

(٤) أو بتعبير آخر ليشدى الحيوانات التي كال الهندوس يضحون بها (القرجم).

الصورة ملازم لؤم الدمار مُنهياً كل شيء - ويُعتقد أيضاً أن شيفا راهد كبير مستغرق في التأمل على منحدرات جبل كيلاسا Kailasa في الهمالايا، وقد عطف رأسه شعر متليد نبت فيه الهلال وينساب منه نهر الجانج Ganges. ويفصل استغراقه في التأمل باستمرار (الكون). وبالتالي فهو في نظر المؤمنين به يتولى مهمة حفظ الكون التي هي من مهام فيشنو. ومن الواضح أن حصانص إله الزراعة والرعى قد تم دمجها في كيان الإله شيفا. لأنه غالباً ما يُعرف برب البهائم Lord of Beasts (باسوياتي Pas-upati) راعي الإيجاب في الإنسان والحيوان. كما تتم عبادة صورته، وغالباً ما تتم عبادته من خلال رمزه أو شماره وهو اللينجا Linga، وهو عمود أسطواني ذو رأس مكور من الواضح تماماً أنه يعود في الأصل إلى محاكاة عضو الذكر. رغم أنه يقال إن عابد شيفا العادي لا يعكر فيه على هذا النحو (لا يصح في عقله ذكر الرجل عند النظر لهذا النُصب).

الإله شيفا - على عكس الإله فيشنو - لا يعتقد الهندوس في تجسده لتحقيق رخاء العالم، وإنما يعتقدون في تجلياته المؤقتة في كثير من الهيئات لمساعدة المؤمنين به أو لأغراض أخرى جذيرة بتدخله. ورغم حواشيه الحفوة المؤدية السائدة في الميثولوجيا الشعبية، إلا أن كثيراً من الأشعار الهندية قد مجّنته تمجيدها شنيهاً ومن المؤكد أن طقوس عبادته قد تطورت في بعض الأحيان ليكون لها ملامح غير سارة كالأضاحي الحيوانية وعمليات إماتة الجسد والتعذيب التي يمارسها بعض لرهاده، مما جعل اسم الهندوسية مكروها عند أولئك الذين لا ينهمون هذه الطقوس، لكن معظم المداهب التي يؤمن أصعبانها بالإله شيفا تنظر إليه كإله للحب والرحمة فدأب الشيفية التاميلية نصمه بميزات تتم عن تبجيل شديد مع تركيز بالغ على الجوانب الأخلاقية:

« في حبه يماثل الإله the Lord

- لأن الأثم قد يتوب

- ويمير على طريق الصواب

- فكل أفعاله تسماب من حبه

- الصلاح والحب والنعمة واللفظ،

- الأمانة والتكفير عن الخطايا، والطهارة.

ـ والإحسان والاحترام والتوقير والصنق

ـ والطهارة وصنق النفس

ـ والحكمة والعبادة،

ـ كل هذه مما هي المضيلة الكاملة

ـ كلها كلمة الرب المحبوب the loving word

(شيفاناناسيددييار Sivamasiddhiyar ٢/١٥/٢٢)

وفى الشكل النهائي للشيئية التاميلية Tamil Savism تحد أن كل العناصر العنيفة القاسية والأخرى الدالة على التقلب والتي كانت موجودة فى شيئا القديم قد احتقت من الساحة العملية، ليصبح شيئا إلها رحيمًا كآب رؤوف لكل ما هو حي، برعى كل المخلوقات بحبه وعدله ويبرا عنهم الشر. وترغم بعض المراجع أن الشيئية التاميلية هي أسس أشكال الهندوسية

وروجة شيئا (دورجا Durga أو بارهاتى Parvati) أكثر أهمية من روجة هيشتنو (لاكشامى Lakshmi)، التى عادة ما كان دورها متواصلا نسبيا إلى جوار روجها. إذ يعيد الهندوس السلفيون روجة شيئا كإلهة ثانوية (فى المقام الثانى). ويعبدها أصعاب المذاهب السأكتية Sakta كإلهة عظيمة (كبيرة)، وهذه الإلهة معروفة بشكلها الشرس القاسى باسم دورجا Durga أو كالى Kali، ويوجهها اللطيف المعتدل باسم بارهاتى Parvati أو اوما Uma وعائبا ما يُشار لها ببساطة «بالأم». لقد تطورت طقوس عبادة «الربة الأم» فى وقت متأخر نسبيا فى الهندوسية الأصولية أو السلفية (الأورثوكسية). ولم يتم التصديق عليها حتى القرن الخامس الميلادى، لكن جنورها قديمة جدا. ومن المؤكد أن الناس البسطاء عبّدوا الربة الأم طوال ألف سنة قبل هذا التاريخ فى أطراف المجتمع الآرى حتى وجدت هذه العبادة أحيارا مكانا لها فى النسق العقائدى الرحب للهندوسية.

لقد تطورت عقيدة لاهوتية شائقة تتضمن الاحترام على طقوس عبادة الربة الأم. فمع ازدهار السأكتية Sakism تم الإعلان أن الإلهة الأسمى High God كان فى الحقيقة متعاليا ساميا غير فعال، لكنه قبل الخلق طور «الإرادة» ليكون فعالا. وهذه الطاقة الفعالة (سأكتى Sakti) للإلهة تم تجسيدها أو تشخيصها Personified فى كيان

روجة له. ويُعتقد أن عملية الخلق تمت من خلال الإله وروجه، وقد أدى هذا إلى كثير من التماثيل والأيقونات والتخييلات الجنسية، بل وغالبًا إلى طقوس جنسية متسمة بالتحلل في بعض المذاهب الساكتية sects of Sakta.

وبالتالي فقد أصبحت الإلهة دورجا Durga - باعتبارها الجانب الممّال في الإله - موضوعًا للمعبدة من الناحية العملية أكثر من شيفا. ومن وجهة نظر الساكتيين the Sakta، فإن الإله في جانبه الذكوري لا يحتاج إلى عبادة وليس فاعلاً مؤثراً في العالم (الكون) ومن هنا، فإن الإلهة الأم هي الإله الأعلى الذي يحقق كل البوابا والأغراض. وهي التي يجب أن تكون موضوعًا للمعبدة. وهذه الإلهة في جانبها الفاسي توصف غالبًا بأنها مدار ممتز أو كرية مقببة، أحبابًا تحمل مجموعة متنوعة من الأسلحة في أيديها الكثيرة وهي تطلأ شيطانًا. وهي في شكلها الأكثر اعتدالًا تظهر كأمرأة شابة جميلة. ومن وجهة نظر المؤمنين بها، فهي - على أية حال - لا تُوقع عقابها إلا على الأثمين، والتكثير فيها - بشكل عام - أنها إلهة محبوبة مُصنّعة. لكن عبادتها هذه الأيام مصحوبة غالبًا بتقديم الأصاحي من الحيوانات، وفي أرملة باكرة كانت الأصاحي البشرية تقدم لها أيضًا.

وبالإضافة لهذه الآلهة الثلاثة الكبرى يعبد الهندوس أيضًا آريابا أقل درجة، وهؤلاء الأرباب الأقل درجة ارتبطوا في غالبهم بالإله شيفا. وفي كل الهند نجد أن ابن شيفا وهو جانش Ganesh الذي له رأس هيل (حانيشا Ganesha بالسنسكريتية) موضع توفير كجانب للحفظ السعيد، ويلجأ إليه الناس بالندوات عند بحثهم في أي عمل جديد. وقد أصبحت صورته معروفة تمامًا في مختلف أنحاء العالم بسبب شعبيته الكبيرة وشكله الحيواني اللطيف، وبالنسبة لهؤلاء الذين لا يعرفون الهندوسية، فإنهم يتحيلون أن عبادة جالب الحفظ الذي لا يلحق ضررًا بأحد هي أفضل وأسمى ما يقدمه الدين. أما ابن شيفا الآخر فهو كارتيكيا Kartukeya ويُسمى أيضًا سكلندا Skanda وسُبرامانيا Subrahmanya، وعادة ما يُوصف بأن له ستة رؤوس والتمنا عشرة ذراعًا، ويركب طائوسًا. ومن الناحية النظرية فهو إله للحرب الذي يقود جيش الآلهة ضد الشيطان. ويسو في المناطق الجنوبية - وهي مركز عبادته - أنه اكتسب ملامح إله خصوبة الأرض، وربما تكون هذه الصفة قد استُعيرت من موروجان Murugan الإله التلميلي المحلي الذي كان مماثلًا للإله الشمالي كارتيكيا في الشمال في تاريخ مبكر جدًا.

أما سوريا Surya إله الشمس الذى يمود تلويظه إلى الرّجّ فيدا(*)، فما زال محل توقير. ومارال هناك ربة مهمة هى ساراسواتى Sarasvati الجميلة، راعية الضّوء والمعلوم التى يتميّد لها الطلبة والمدرسون فى بداية كل فصل دراسى فى المدارس والكلليات. وهانومان Hanuman الإله القرد ربط ارتباطا وثيقا بتجسد هيشمو مثل راما Rama، ويحظى بتوقير شديد من الفلاحين خاصة فى مناطق الهند الشمالية. أما سيتالا Sitala ربة الأسلاف غير المؤكبين Uncertain ancestry الذين أتوا متأخرين (هى وقت متأخر) للبانثيون (مُجمع الآلهة)، فتعبد لها الأمهات كحامية للأطفال تقوهم مرض الجدري. وهناك أيضا الآلهة العديدة التى شهنيتها الهندوسية فى أيامها الأولى - برهما، وأنسرا، وفارونا، وغيرهم كثيرون، إذ لا تزال هذه الآلهة أعضاء فى مجمع الآلهة (البارثيون) لكنها لا تلعب سوى دور قليل فى ديانة الهندوسى العادى، وهى فى الحقيقة فى حالة كسوف طوال عدة قرون.

وعلى أية حال، فما زالت هناك أعداد كبيرة جدا من الآلهة وأنصاف الآلهة تلعب دورا كبيرا فى حياة الملاحين والناس البسطاء، فالآلهة الكبيرة - كما يُعتقد - مشغولة بالأمور المهمة وعبادتها غير متاحة إلا فى المناسبات. أما الآلهة الصغيرة فهى على استعداد لمساعدة ابن القرية على حل مشكلاته فى كل الأوقات، وأكثر من هذا، فإن القداسة تحل فى كثير من الموجودات والأشياء المادية فالبقرة - على سبيل المثال - هى حفا مقدسة فى حد ذاتها وهى أكثر الآلهة شهرة فى الهندوسية ويبدو أن شعبية عبادة البقرة قد تطورت فى الهند منذ وقت باكر لكننا لا نستطيع تتبع تاريخ ذلك بوضوح. والمدافعون عن العقيدة الهندوسية يقولون، إن البقرة أصبحت مقدسة لا تُكْتَلَك حرمتها بسبب قيمتها الاقتصادية الكبيرة كمنتجة للحليب والزبد وممجة للمجول التى تجر الأثقال. وهذا التفسير - بطبيعة الحال - تفسير عقلى، لكن الحقيقة أن البقرة لا تُؤفّر لقيمتها الاقتصادية وإنما للاعتقاد فى أنها ممثلة للأرض الأم بمسما Mother Earth herself، ولذا فلا يجب إيذاؤها أو قتلها وإنما لابد من تدليلها وإسعادها وملاطفتها فى كل الأحوال. والثور أيضا مقدّس لأنه أداة من أدوات شيشا الذى يركب ثورا ذكولا هو ناندى Nandi الذى يوجد له فى معابد شيشا صريح مخصص له، وعلى أية حال فهناك الإلهة البقرة، وهى مقدسة فى حد ذاتها والرائر لبينارس Benares أو كلكتا - على نحو خاص - حيث توجد المواشى المقدسة بأعداد كبيرة، سيدرك كم هى عميقة شعبية توقير (*) أقدم الكتب المقدسة الهندوسية. (الترجم).

البقرة في حياة الهندي، وبالتصبة للهندي المعاصر، فرغم أنه قد تخلى عن كثير من المحرمات (الطاهو tapoos) القسعية وأحد يكثر من اساليب المرب، إلا أن قتل ماشية كبرت سنها يبدو له تماما كقتل إنسان كبير السن أو مريض.

وهناك أيضا كثير من المخلوقات الحية تعد مقدسة بدرجات مختلفة، فالقرد هو التمثيل الحي لهانومان Hanuman والتي ساعدت الإله المتجسد راما Rama في نلبية احتياجاته ولا يجوز قتلها رغم ما تسببه من دمار كبير للمحصولات الزراعية. والحيات أيضا مقدسة، وإذا اضطر هندوسي لقتل أفعى دفاعاً عن نفسه لزمته كفارة. وهناك أيضا كثير من الأشجار والنباتات المقدسة، فلتشجار الأثلاب (المعروف بين البعمال باسم بنهان banyan) والبهبال - على نحو خاص - تحظى بالنوهر. وفي كل قرية توجد شجرة مقدسة على الأقل لا يجوز قطعها أو إلحاق الضرر بها. ومن بين النباتات الأصغر حجماً يعد التولاسي Tulasi (أنواع مختلفة من الرياحين) مقدساً جداً باعتباره شعاراً للإله فيشنو. ويوجد النر في كثير من البيوت الهندية نباتات التولامى الجميلة تحظى بعناية فائقة وتوفير شديد. وكل الجبال والأنهار مقدسة على نحو ما، وإن كانت قديمة بمعمها تزداد ريادة كبيرة كما في حالة نهر الجانج Ganges. والأحجار الضخام أو دوات الأشكال المريبة يوفرها القرويون القاطنون بالقرب منها. والحققة أن القداسة توجد في كل مكان وليس في إله واحد سام فحسب أو في عدد من الآلهة أو الكائنات الأعلى من الإنسان، وإنما في البشر وفي الحيوانات، وفي الأشجار بل وحتى في الصخور والأنهار. فالمفهوم الهندوسي للقداسة أقرب كثيراً للمفهوم الأوروبي الكلاسي من مفهوم اليهودية الأولى التي أثرت تأثراً كبيراً في المسيحية والإسلام^(٥)، تلك الأديان التي تنظر للإله كواحد متوحد سام متعال، وبالتالي فهو قدسي يوحى بالخشية لدرجة عدم ذكر اسمه. والهندوسي يحل كضبه برأس الإله في كل حقل وكل شارع، فهو - أي الهندوسي - متأكد - سبباً - مع إله، سواء في ظهوراته الودودة، أم ظهوراته التي تدعو للخشية. وسميستخدم الهندوس الكلمة بوجا Puja ليمى بها العبادة التي يؤديها للآلهة، وليعنى بها أيضاً احترام والديه ومعلميه. وحققة الأمر أن الوالدين والمعلمين هم أيضاً آلهة (أرباب) بالنسبة للطفل أو الشاب، تماماً كما أن الروح رب لزوجته. وغالسا ما يُشار للبراهمانيين والزهاد بأرباب على الأرض بoudhevas. ونقرأ في باجاواد حيثاً

(٥) المشترك بين الإسلام وكل من المسيحية واليهودية راجع إلى أن المصدر واحد، وهو الوحي، ولا يسمى بالصورة إن حدثا نقل عن الآخر (المترجم).

Bhagavad Gita على لسان كريشنا Krishna -

- أنا نرد (وهم) اللاعب (المقامر)،

- أنا عظمة العظم،

- أنا النصر، أنا الشجاعة.

- أنا صلاح الماض،

- أنا قوة الحكام،

- أنا من الإدارة الذي يمتلكه الدين يسمون للفتوح،

- أنا ستر السر.

- أنا معرفة العارفين

- وأنا بذرة كل مولود

- لا شيء يوجد بدوني،

- لا نهاية لطاقتي القدسية،

- فكل من هو (أو ما هو) عظيم أو محفوظ أو قوى، إما هو يستمد هذا كله من

جزء من جلالي وبهائي.

فالإله موجود في كل ما فيه شيء من جدارة أو قوة أو قيمة. وهذا الجلب من الهندوسية في درونه يؤدي إلى دويان في الطبيعة (صوفية تتخذ الطبيعة محور بها)، أو إلى وحدة الوجود pantheism التي تدكّرنا بأفكار ووردورث Wordsworth الشاعر البريطاني ذي الشعبية الكبيرة لدى المتعلمين الهنود، أو إلى الفلسفة الصوفية (الباطنية) التي أخذ بها أساتذة الهندوسية الكبار - والهندوسية في مظهرها الأكثر تواصعا - بين الفلاحين والاعمىين - فيها كثير من الأرواحية البدائية، ترى الأرواح وراء كل شجرة وثرى كل حدث غير عادي من فعل قوى غير طبيعية. لكننا نجد أنه حتى بين أهل القرى البسطاء عقيدة مؤداها أن الأرواح وأنصاف الآلهة في هذا الكون ما هي إلا مجرد خدم وظهورات أو تجليات للإله الأسمى High God مهما كان اسمه.

الفلسفة والآلهوت

رأينا أن التأمل الفلسفي والديني بدأ في الهند في تاريخ باكر جدا، ربما حتى قبل أن يظهر في بلاد الإغريق وبلاد الصين. ففي الأوبانيشادات المبكرة التي لا تزال من بين

أهم بصووص الهندوسية، نجد كثيرا من الأفكار عن العلاقة بين الروح والحقيقة الأعلى the highest reality التي يجرى وصفها بمصطلحات غير مشخصة ويجرى شرحها بالتمثيل by analogy لتقريب المعنى:

«ضع هذا الملح في الماء، وفي الصباح كن عديم». صنف الصبي ما طلب منه قال الأب: «أين الملح؟». بحث الصبي عنه فلم يجده لأن الملح داب في الماء. قال الأب: «دق سطح الماء، ما مذاقه؟ قال الصبي: مالح». فقال الأب: أنت لم تدرك أن الحقيقة الوحيدة the one Reality موحدة في جسدك يابسي، لكنها تامل موحدة فيه. هذا الجوهر الرقيق موجود في كل موجود. إنه الحقيقة Reality تلك هي الروح Soul، وأنت هذا الشفتكتو Svetaketu، (شانويويا أويانيشاد Chandogya Upanishad / ١٣.٦).

وعلى أية حال، فعالمنا ما نرى في الأويانيشادات الأكثر حداثة أنه يجرى التعبير عن الحقيقة Reality بمبارات تحمل فيها إلها مشخصا

- هو يعيط، بكل شيء، مُشع وبلا جسد

- لم يؤده الشيطان ولم يمسسه

- عنى عن كل شيء، حاصر في كل مكان، بالغ الحكمة

- خالق كل شيء، دائما أبدا، وقد أحسن خلقه.

(إيرا أويانيشاد / Isa Upanishad A).

ونجد واحداً من هذين الاتجاهين - تقريبا - في كل الملسفات والتأملات التي ظهرت في الهند بعد ذلك، وأعنى بهما القول بإله مجرد أي موجود غير مشخص، أو القول بإله مُشخص Personal deity (أي إله قائم بذاته). وقد أفرزت كلتا العقيدتين عبيدا من المذاهب الفلسفية المحددة التي كانت تُدرّس وتُستوعب جنبا إلى جنب طوال قرون دون حدة غير ملائمة، إذ كان كل اتجاه يقدم الحقيقة الملائمة للاتجاهات الأخرى. ومن وجهة نظر المنطق الغربي، لابد أن تكون إحدى العقيدتين خطأ - فالمُهمس على الكون - في حالة وجود هذه القوة المُهمنة - إما أن يكون كيانا Personality فوقيشري وإما أن يكون كيانا غير مشخص، ولا يمكن أن يكونا موجودين معا (أي لا يمكن أن يكون مشخصا وغير مشخص في الوقت نفسه). هذا من وجهة نظر المنطق الغربي. أما الهندوسية يمزعها الطبيعي إلى استيعاب الأفكار المتباينة. فلم تجد أبدا صعوبة كبيرة

في الموازنة بين العقيدتين، فالنفسية للأخدي *nonist* الصلارم (الفاصل بالأصل الواحد للحلق) يجد الإله الموجود الشخصي *Personal* هو المظهر الاسمي للموجود غير الشخصي *Impersonal Entity*، بينما يجد الموجد *theist* غير قادر على استيعاب أن الإله الشخصي (المقصود الإله المحدد بصفات وصفات) يمكن أن يكون هو نفسه الموجود غير الشخصي *Impersonal Entity*.

لقد رأينا أن القصبة الروحية الأساسية بالنسبة للمقل الديني الهندي طوال ٢٥٠٠ سنة على الأقل كانت هي السمو على دائرة التقمص (التناسخ) وتحقيق وحدة مع الموجود النهائي *Ultimate Being* أو تحقيق صلة وثيقة به. فعلى ما قال به معظم حكماء الأوبانيشاد وكثير من الصلاسفة الذين حققوا جدوهم، فإن هذا يؤدي إلى اندماج كامل بحيث تندوب ذات الشخص ذوبانا كاملا في الإله، لكن هناك مذاهب كثيرة ترفض وجهة النظر هذه. وربما أمكن تحقيق هذا الهدف بطرائق مختلفة. وهناك انماق عام على أن الأضعيات والعمل الصالح ليسا كافيين. فهذا لا يؤدي إلا إلى تهيئة مقام طويل في إحدى السماوات، وهو هدف يكتفى به المتعبد العادي، لكنه لا يحقق الحقيقة المطلقة النهائية *finality* التي تعنيها الروح الحققة. وقد ركزت مدارس (مذاهب) فلسفية متعددة على طرائق مختلفة لتحقيق الهدف الأعلى، وقدمت تفسيرات مختلفة لتجارب الصوفية قامت عليها كل نظرية الخلاص *Salvation*. ووهنا للمرويات، فإن هناك ستا من هذه المدارس (المذاهب) كانت موجودة بحلول الحقبة المسيحية. وبمض هذه المدارس يصعب تصنيفها ضمن المدارس (المذاهب) الفائلة بمكرة الخلاص *Salvation* نكها جميعا - على نحو ما - ملائمة لتناولها في هذا الموضوع. وهذه المدارس هي

١- نيانا *Nyana* (المحليل *Analysis*)، مدرسة المنطق الهندوسي، التي تقول بنسبى من القياس المنطقي بشكل مستقل عن المنطق الأرضي كما هو واضح. ورغم أنها تدخل في سياقها هذا بمقيدة بدعو للإعجاب بوصوحها وتفكيرها المنطقي، بحيث أنها تمهيد أساسي لتناول فكرة الخلاص، إلا أن معظم حصائص تعاليمها من وجهة نظرينا علمانية (دينية) أكثر منها دينية، وبالتالي فإن تعاليمها هنا

٢- فيزيشيك *Vaisheshika* مدرسة الخصائص المردبة، وهي مدرسة ذات صلة وثيقة بالمدرسة السابقة (نيانا *Nyana*) وهي حاضرة بالملاحظة بحواصها الدرية *atomism* (القول بأن الكون مكون من ذرات) فهي غير القيدانتا *Vedanta*؛ إذ تفتقر ثنائية

المادة والروح، وتقول بأن الخلاص يعتمد على تحقيق الروح للانفصال الكامل بينهما (أي انفصال الروح انفصالاً كاملاً عن المادة)، فالمادة هي الكون مكونة من درات لا نهائية (أبدية) من خمسة مغلصص: التراب والماء والهواء والذار والفراغ (المساحة)، وأن الروح مسطرية داخل الذراب بطريقة تصبغ بها متجسدة تكون فيها عُرصة للميلاد الجديد (الميلاد وإعادة الميلاد) والمعابة.

فتتحرر الأرواح من المادة، ويتحقق استمالاتها النام عنها - بهذا وحده تصنطيع الأرواح أن تجد البركة النهائية الدائمة بالتوحد مع الإله إن هذا لا يكون إلا بانفصالها انفصالاً كاملاً واعتمادها على نواتها (دوات الأرواح)، على أن يكون الانفصال كاملاً وليس مؤقتاً، وهذه المدرسة مدرسة توحيدية هي الأساس وعقلئدها الأساسية تتفق مع كثير مما هو في الديانة البائية، ونصوص الثيرشيكيا Vaiseshika الآن هي إلى حد كبير قطع متعمية ونيس لها إلا تأثير قليل، إن لم يكن منعما في الحياة الدينية في الهند

٤. السانكهييا Sankhya (المد أو الإحصاء - the Count) هي على النحو نفسه ثنوية وإلحادية، فتماليمها بشكلها الكلاسي تقول بأن الكون يصم نوعين من الوجود entity - المادية (پراكرتى Parkru) وأرواح (پوروشا Purusha)، وكلاهما مستقل استقلالاً تاماً عن الآخر، لأن الكون لا يبطوى على تداخلهما (تعاظمهما) وإنما يقوم على الطبيعة المتنافسة للمادة وحدها، ففى بداية الكالپا the Kalpa طورت المادة - دون تدخل الإله - داخلها ذكاء ووعيا ذاتيا نشأت عنه العناصر الخمسة (الآف ذكرها) وأعضاء الإحساس والعمل، وأحيرا لتظهر في عملية تطور الكون متمثلة في العقل mind الذى يُعتقد أنه أيضاً مستقل عن الروح. وعلى وفق هروس السانكهييا Sankhya يمكن تصور الكون وقد نشأ بشكل كامل كما هو الآن (دون مراحل أو تطور) بل وخالها من أى روح مهما كانت، ذلك لأن الشخصية personality والعقل (الذكاء) إنما هما من صفات المادة وليس الروح. بل إنه رغم أن الروح منفصلة تماماً عن المادة، إلا أنهما أصبحا مرتبطتين. ومن المعروض أن العلاقة بين الروح والمادة تشبه العلاقة بين رجل كسيح ورجل أسمى، فالمادة تحمل الروح وتتيح لها فرصة التجارب المختلفة. وعلى أية حال، فإن وحدة Union المادة والروح جرى شرحها بتصيليل الروح أو حداعها لإيقاعها في شرك (شبكة) التناسخ (التقمص)، وبالنأمل فإن المصل بيتهما يمكن أن يتحقق تحققاً كاملاً في الموجود

الأعمق almost being، وعلى هذا لا تكون الروح أسيرة للمادة؛ إذ تتحرر (تعتق) في النهاية.

وثمة حاسب شائق في السانكهيا وهو عقيدة الخواص الثلاث (جونات gunas) ـ المصيلة (ماتفا Sattva) والماطمة Passion (راجا rajas) والنبلد أو الكابة (تامات tamas). إن هذه الخواص بمختلف أوجه تبدلها وتداخلها وتغيرها هي التي تعطى للمادة طبيعتها. ورغم أن المصطلح المستخدم لهذه الخواص عادة ما يترجم بالكلمة quality، فإن هذه الجونات gunas يجرى التفكير فيها على أنها جوامع Substances (جمع حرمز) تكون مادة، أو بالأحرى يجرى التفكير فيها كمرات لمناصر مختلفة تكون جريشات مركب كيميائي. فالفضيلة التي تسود في كل شيء هي الحكمة wise وهي في كل ما هو جميل وصالح، أما الماطمة بموجودة في كل ما هو فئال أو عاصف، وأما التبلد أو الكابة فهي كل ما هو مظلم وغبي وكثيب. وقد وردت عقيدة الخواص الثلاث هذه في شكلها الباقي الأقدم في البهاجيات جيتا Bhagavad Gita، ورغم أن مدرسة السانكهيا قد جعلتها على نحو خاص من لزوجياتها إلا أنها موجودة في كثير من جوانب الفكر الديني في المدارس الأخرى.

وعلى النحو نفسه، فإن عقيدة السانكهيا الأصلية هي الروح والمادة قائت بها معظم المذاهب التوحيدية في المصور الوسطى. لكن السانكهيا أضمت عليها نظرة جديدة. فالروح غير الفمالة (پوروشا Purusha) أصبحت هي الإله، والمادة (پراكا Praki) مع الربة الأم الفمالة (روحة الإله). إن أفكارا من هذا النوع كانت شائعة على نحو خاص بين مذاهب الساكتا Sakta في المصور الوسطى.

١ . يوجا Yoga. هذا المصطلح المشهور في الغرب له معنى صيق وآخر واسع. وإنه قريب من الكلمة الإنجليزية "yoke" التي تعني رباطا أو صلة أو زواجا. إنها تعني الإذعان للنظام والإذعان للتوحد union. وربما كانت «التدريبات الروحية Spiritual discipline» هي أفضل ترجمة لهذا المصطلح (يوجا)، وهي جمعناها الصيق تشير إلى مدرسة (مهج) فلسفية أسسها ـ وفقا للروايات التقليدية ـ الحكيم باتانجالى Patanjali، الذي وضع نصا معروفًا باسم اليوجا سوترا Yoga Sutra أصبح مهما في الهندوسية. أما بالمعنى الواسع فتعني ممارسات وتدريبات دينية، وبالتالي فهي مرتبطة بكل المدارس والمذاهب الهندوسية، والتعاليم الميتافيزيقية (الفوقطبيعية) لمدرسه اليوجا

قريبة جدا من التعاليم الميتافيزيقية للسانكها. لكنها تسمح بوجود إله للأنواع God of Sorts وهو روح متمسك على نحو خاص لم يقع أبداً في شرك (المادة)، وإنما هو قوة للآخرين أو بتعبير آخر مثال يعتدّ. لكن الملح الأساس للمدرسة اليوجية هو تدريباتها الروحية المتقنة والمتدرّجة التي أصبحت الآن ملحاً شائعاً في كل الهندوسية بظاهرها الأسمى. وليس لدينا الآن المساحة الكافية لمناقشة اليوجا بمعناها الواسع، ولا الطرائق الهندوسية في التأمل ولا الممارسات البهنية الشائنة دوات البعد العقائدي التي غالباً ما ارتبطت بها.

٥. ميمامسا Mimamsa (التساؤل Enquiry). كان في الأساس مدرسة التفسير القيدي Vedic يدافع عن الوثوقية الكاملة للقيديات Vedas ضد الهرطقة (المقصود غير المؤمنين بصحتها) وغيرهم ممن يوجهون نقداً لها، راعين أن نصوص القيديات وجدت بنفسها (لم يوجد لها أحد وإنما وجدت نفسها بمسها) وأنها أبدية. وقد طوّر دعاة الميمامسا نظريات شائنة في المطلق وبطرية المعرفة وعله دلالات الألفاظ. لكن هذه المدرسة فقدت كثيراً من أهميتها بتطور المدرسة العلمية السادسة (التي سنتناولها فيما يلي) والتي أصبحت إلى حد كبير أهم مدرسة في وقتنا الحالي.

٦. هيدانتا Vedanta (نهاية القيديات The End of the Vedas). لقد كانت هذه المدرسة هي التي أعطت شكلاً نظامياً متمسكاً لتعاليم الأوبانيشادات Upanishads. بهيما المدارس الأخرى في معطها - أو حتى كلها - منقرضة، فلا تزال القيديات Vedānta حية تماماً، لأن كل الدعاة الهيموس الكبار تقريباً في القرون الحديثة كانوا هيدانتين على نحو أو آخر والنص الأساسي لهذه المدرسة هو برهما سوترا Brahma Sutra وهو نص شديد الإيجاز وصممه الحكيم بادارايانا Badarayana لكن الضوء المبهر للشيدانتا هو السانكارا (أو الشانكارا Sankara) التي يُشار لها غالباً بالشانكارا شهيراً (أو الأستاذ شانكارا) وهو براهماني، من المالابار، دعا لمذهبه في بواكير القرن التاسع. لقد كان شانكارا قادراً على التوفيق بين كثير من مقولات الأوبانيشادات التي تبدو متناقضة، حيث صاغها في نسق متناغم. وكان إسهامه الأساسي في الفلسفة الهندوسية هو فكره التي ربما يكون قد استقهاها من البوذية، وهي أن الحقيقة ذات مستويين، وهو كيراهمان أصولي (مطلق) متدين لم يسطع إنكار قداسة التراث القيدي Vedic وصحته، بما في ذلك المصومون الأوّلون التي تركز على الأصاحي. لكن صحة

الفيدات Vedas كانت هي الأساس صحة على المستوى البرجماتي العادي. إذ كانت صحيحة مع التأكيد على أنها 'كاشجار تنمو وتتعدد فروعها بينما جنورها في الأرض' وعلى هذا المستوى Level من الحقيقة جرى النظر للفيدات - على وفق ما يقول شانكارا - فإن الكون نشأ من كيان مقدس divine Personality عن طريق نسق (أو نظام) من التطور مشابه للنسق الذي قامت به المانكها Sankhya، ثم استمر الكون في دوائر لا متناهية على وفق تعاليم الهندوسية بشكل علم. لكن على المستوى الأعلى للحقيقة المتسامية، فإن الكون (أو العالم) لم يكن حقيقة Was not real وذلك ما تقولهُ الأوبانيشادات.

ويُظهر التحليل النهائي أن كل معارفنا عن النسق (أو النظام) البرجماتي العادي (المشار إليه أدفا) قد سقط هي تناقضات عديدة، فما يبدو حياً قد يُظهره التفحص الدقيق عن قرب حيلًا، ومن يستطيع القول إن كل مبركاتنا عن العالم ليست حادثة على المحو بنفسه؟ والحقيقة أن العالم (أو الكون) هو في أقصى درجات الحقيقة لا يختلف إلا قليلاً عن الحلم أو هو شيء مختلط من الخيال - إنه مثل المظاهر الخادعة التي يُحدثها ساحر أو مشعوذ أحدثتها (أو سببها) المايا māyā، التي هي الفن السعري للمكائن (الموجود) الأسمى المبرّد Absolute. فهذا المبرّد الأسمى هو حقيقة كُلِّ وحقيقي الوجود - إنه براهمان Brahman المحايد (لا هو ذكر ولا هو أنثى neuter) الذي يتغلغل في الكون كله، فهو بالنسبة للكون كالروح ātman بالنسبة للمرد - وهو بهذا التماثل حقيقة كاملة وليس مجرد فرض منطقي، وإنما هو حقيقة كحقيقة أعماق الوعي لدى الفرد، فالروح تسمو فوق الشراك الحادثة لهذا العالم (الكون) المرحلي (الانتقالي)، لتدوب للأبد في الحقيقة النهائية الخالصة Truth.

ويصمف شانكارا Sankara - مثله في ذلك مثل حكماء الأوبانيشاد - هذا الموجود (الكانن) المطلق النهائي بصفات سالبة (لا بصفات موجبة)، إنه بلا خواص أو أجزاء، وبلا فعل، ولا تحدد حدود، وليس لديه وعى بالأنا أو بالآت Thou، أبدى، لا يتغير. وليس له (لا خواص (معالم) ثلاث (لاحظ أن فكرة الثلاثة أو التثليث تكرر غالباً في الكتابات الدييمية الهندوسية). الوجود (المسل Sat) والوعي أو الإدراك (مت Cit) والمركة (أناندا ananda)، وتوجد حول الروح - على المستوى الأدنى للحقيقة - سلسلة من الأغلفة Sheaths، الغلاف الخارجي هو الجسد المادي للفرد. وهذه الأغلفة تعدلها أو

تكميها الكارما Karma (نتائج الأفعال في هذه الحياة أو في حياة أخرى سابقة)، وهنا تظهر فكرة الفردية individuality والشبكة الخادعة اللتين أدتا إلى القول بأن الكون خُلق made up مما لا يحصى من موجودات وأشياء منفصلة. وعندما انتهوى هذه الأغلفة واحداً إثر واحد، ويتم نزعها كما تُنزع طبقات (ثقافات) البصلة طبقة طبقة - نتيجة ممارسة الفضيلة والتقوى والتأمل - يُهيم الواحد One Entity الموجود الحق والمُدرَك والمُبْرُوك الذي هو الروح الأسمى، ويصبح هو الموجود بحق.

لقد كان شانكارا Sankara مجادلاً بارعاً، وسرعان ما أصبحت تعاليمه هي الفلسفة المعتمدة للهندوسية المثقفة. هناك إذاً من الأسباب ما يجعلنا نقول إن أعماله بالنسبة للهندوسية تشبه أعمال القديس توما الأكويني Aquinas بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية. ومع هذا فقد كان هناك من اعترض على نظامه الفكري الدينى، إذ رفضته كثير من المدارس (المذاهب) الصرعية في الشيدانتا Vedanta. لقد كانت الأحديّة monism هي الشيدانتا الصارمة - رغم تأثيرها الشديد - غير حالية من الإشكاليات المنطقية والنتائج غير المحبذة التي يصعب شرحها. فإذا كان الموجود Being الواحد النهائي كُلى الوجود وواعياً مدركاً مسروكاً، فليس من المفهوم لِمَ جمل من جوهره هذا الخليط من الخداع والوهم ما دام هو كاملاً وتاماً في ذاته ولا يحتاج لما سواه وأكثر من هذا، فإن وصف هذا المطلق Absolute بالوعى يخلق مشاكل، فإذا كان واعياً فلا بد أن يكون هذا الوعى بذاته أو بفهم ذاته. فكيف هذا ونحن نقول إن المطلق (المجرد الكامل) Absolute هو وحدهُ الموجودُ وجوداً حقيقياً؟ وعلى هذا فلا بد أن المقصود هو وعيه بذاته لكن إن كان الوعى المقصود هو وعيه بذاته فلا بد في هذه الحال أن يكون بمعنى من المعانى ذا شخصية have personality، وأكثر من هذا فإن القول بأنه واعٍ بذاته (مدرك لذاته) لا يكون مقبولاً تماماً بدون القول بوعيه بما هو خارج ذاته.

لقد استخدم مثل هذه الأدلة المنطقية عند من الفلاسفة الموحدين في العصور الوسطى لمهاجمة الأدبيات Advaita (أي الأحدية الصارمة أو المُعْطَرِضة للشوية- Non dualism) التي قال بها شانكارا Sankara. وعلى أية حال، فليس هناك إلا القليل من الشك في أنه قبل الأدلة المنطقية لهذه المدارس التوحيدية يأتى الاضطراب السيكلوجى الشديد الذى اعترى شانكارا عندما أقحم الجانب العقلى في التجربة الدينية. مما أدى به إلى التصديق بالبهاكمتى bhakti، أى تكريس العبادة لإله

مشخص personal deity ، ما دام الإله الأعلى The High God على وفق النسق الدينى الذى قال به شانكارا ليس إلا محوّد تحلّ أو ظهور للمطلق Absolute؛ وبالتالي فإن هذا الإله الأعلى ليس حقيقياً real إلا على المستوى المرحماتى (العالمى) أو المستوى الأدنى من مستويات الحقيقة. فالبنسبة لشانكارا ليس الإيمان والتقوى سوى الدرجات الأولى فى السلم الروحى؛ إذ لا يمكن تحقيق الخلاص الكامل إلا بالمعرفة المبثقة عن التأمل.. وعلى أية حال، فقد عارضه فلاسفة آخرون معارضة شديدة.

وكان رامانوجا Ramanuja أكبر العارضة للفاتلج، بالتوحيد، وهو برامماتى تاميلى (من التاميل)، دعا لمذهبه فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وبهيماء أعلن شانكارا الطريق إلى المعرفة (جانانا مارجا Jnana - marga)، وحننا رامانوجا يعلن طريق الإيمان Devotion (بهاكتى - مارجا bhakti - marga)، معلناً أن طريق شانكارا يؤدي إلى حالة من البركة أو السعادة دون الحالة القصوى ولا يمكن الوصول إليها إلا بالتكريس (عبادة) الشديد لله God؛ حتى يتحقق المتمبّد تحقّقاً كاملاً أنه ليس إلا قطعة من الإله وأنه معتمد عليه اعتماداً كاملاً. والخلاص لا يتحقق إلا بأن ينكر المرء نفسه إنكاراً كاملاً ليضع نفسه بين يدي الإله مشظراً بتواضع فمتمته ورحمته. ويرى رامانوجا Ramanuja أن التجرد (المطلق الكامل) Absolute له شخصية (هو مشخص أيضاً).

وبالنسبة لشانكارا، فإن الخلق Creation يمكن تصوّره كنوع من الرياضة (lila) Sport من جانب الكامل المطلق Absolute. وبالنسبة لرامانوجا فهو (أى الخلق) تعبير عن شخص الإله وعن حاجة الإله الأولى للحب وحاجته لأن يكون محبوباً من قبل أولئك الذين هم - بمعنى من المعانى - غيره. ورغم أن روح المرء قد كملت من جوهر الإله نفسه، إلا أنها ليست أبداً، هي الإله نفسه أو بتعبير آخر ليست مرادفة له

وفى حالة تحقيق البركة القصوى أو أقصى درجات السعادة فإنها - أى الروح - تكون متصلة بالإله God لكنها لا يمكن أن تتشكّل معه كلاً واحداً، وعلى هذا، فإنها تحتفظ ببعض درجات الوعي الفردى (الوعي الشخصى) لأنها إن فقدت وعيها بذاتها لم يعد لها وجود كروح فردية، كما أنه لا يمكنها أن تفنى لأنها جزء من الجوهر القدس وتسمهم فى أبدية الإله، وعلى هذا فالروح المحرّرة (المُعتمّة) تتشكّل مع الإله God كياناً واحداً، ومع هذا تظل متممصلة، وعلى هذا فإن النسق العكرى الذى قال به رامانوجا يُعرف بالأحدية المعدّنة qualified monism (فيريشتادفيتا Visishtadvaita).

وهناك كثيرون من اللاهوتيين الآخرين طوّروا أنساقاً فكرية دينية على سبيل ما قال به رامابوجا، وكانت تعاليمهم تقضى بأن الموجود انتهائى ليس هو "الكامل المطلق غير المشخص impersonal Absolute"، ولكنه الإله أو الرب God المملوء رحمة وحنانة وحبا لخلقهم، والذي يمكن أن تجد الروح السلام الدائم بعبادته والإخلاص له. هنا نجد أن المساحة المتاحة لنا لا تسمح إلا بذكر واحد من هؤلاء اللاهوتيين، ونعنى به مادهافا Madhava اللاهوتى الذى عاش فى القرن الثالث عشر، والذي حظى بسبقه الفكرى النبوى باهتمام خاص من الدارسين الغربيين. لقد خطا هذا المعلم خطوة أخرى أبعد مما خطاه رامابوجا Ramanuja وحافظ على عقيدة الثنوية (dvaita). فالإله God والروح والمادة - فيما يقول مادهافا - كيانات منفصلة انفصالاً أبدياً، وهو لا يمتزج الحلص بأنه الاتحاد مع الإله وإنما بالافتقار إلى منه والعيش معه يوماً بتأمل عظمته (أن يكون يوماً فى حالة تأمل فى عظمته) والإله God ينقد الأرواح - بكل ما فى الكلمة من معنى - بعصل منته ورحمته، فبدون منته ورحمته لا يُجسدى حتى الإعراف فى الإيمان والالتزام الأخلاقى الصارم. لكن منته الله ورحمته لا تكونان إلا للصالحين. ولا يمنحهما الإله إلا لمن يستحقهما.

أما الأرواح الشريرة التى نشدها الكارما Karma إليها، فلا تستطيع تسامياً فسيتم طردها من الكون لتكون ملعونة دائماً ويُعتقد أنها تصبح يوماً بعمدة عن الإله بعداً دائماً. ومثل هذه العقيدة تعد أمراً استثنائياً فى الهندوسية، فهى - أى الهندوسية - بشكل عام تقول بأن كل الأرواح - حتى أكثرها فساداً وشرّاً - لديها الفرصة لشهوى من جديد. وثمة ملامح أخرى كثيرة أقل أهمية فى لاهوت مادهافا Madhava تظهر أنه متأثر بالمسيحية، ولا شك أن هذا التأثير أتى من كنيسة مالابار. ويوجد فى لاهوت مادهافا أيضاً كثير من القصص ذات الطابع المسيحى. ولاهوت مادهافا هو اللاهوت الوحيد - فى نطاق الهندوسية القديمة - الذى أثر فيه المسيحية تأثيراً كبيراً. ويرغم كثير من الباحثين وجود تأثيرات مسيحية فى كل الأديان الهندية، لكن هذه المعالم ضاربة فى القدم (أى قبل ظهور المسيحية).

ورغم أن مذهب (مدرسة) شانكارا ما زالت حية فى هذه الأيام، وما زال الهنود يحترمون ذكراها إلا أننا نعتقد أن معنى النوحيد الذى قال به رامابوجا وأخلافه أكثر تأثيراً بكثير على المدى الطويل من أحدية monism شانكارا.

ويقول معظم الهندوس المنصفين إنه لا صراع بين هذين المعتقدين من الفكر الديني الهندوسي، وإنما هما متكاملان (يكمل أحدهما الآخر). لكن الحقيقة هي أن التوحيد (ibetism) كان هو الإلهام الحقيقي للإصلاحيين الدينيين الهندوس وما زال هو ملهمهم. لقد حمل اللاهوتيون الذين وجهوا كتاباتهم للمتعلمين، باللغة السنسكريتية، وكذلك المشيرون الذين أنشئوا أناشيدهم الدينية باللغات الدارجة، رسالة الإيمان إلى الجماهير. وربما لا يكون الملاح الهندوسي البسيط قد سمع في أي وقت من الأوقات باسم شانكارا، وربما لم يفهمهما حقيقة الأساق (النظم) الميتافيزيقية المتكلفة التي حاكمها شانكارا. ولكنه يفهم عقيدة العلام من خلال الإيمان، تلك العقيدة التي سمعها وهو على ركة أمه من خلال الأعاسى الدينية الجميلة بلعته المحلية الدارجة. لقد كان المشدود - وليس شانكارا - هم الدين مهذوا الطريق للتغيرات الكبرى في الهندوسية. تلك التغيرات التي أخذت مكانها في المائة سنة الأخيرة.

ويقال إن رامانوجا - مثل شانكارا من قبله - راح يلقي تعاليمه الدينية في مختلف أنحاء الهند. وكان من بين أعظم أخلافه رامانادا Ramanada الذي بشر في بنارس في بواكير القرن الخامس عشر. لقد عارض هذا المعلم بشدة النظام الطبقي المطلق الصارم وأسس طريقة في الزهد والتقشف لا تزال موجودة، وهو موثق على نحو خاص في آثار برادش Uttar Pradesh، وكل كبر Kabir من بين أتباعه. وكان كبير هذا فيما تقول الروايات ساجا فقيرا وكان أحد الشمرء الفتيين الكبار في الهند بل والعالم. وقد عاش كبير في الوقت الذي كان فيه المسلمون يسيطرون على معظم الهند الشمالية، وكان المسلمون يظفرون باشمزاز شديد لكثير مما هو موجود في الهندوسية الأصولية، وكانوا يحتفرون على نحو خاص عبادة الصور. وبدا أن هدف كبير الأساسى هو إقناع الهندوس والمسلمين أنهم أبناء أب واحد وأنهم إخوة في الإنسانية، ولهذا السبب فإن أناشيد الدينية تحط من قدر كثير من الممارسات في الدين الهادفة إلى الفصل بين المتقديين - الطبقية الجامدة، عبادة الأوثان، الحج، توفير المائى المقدسة، الطقسية والتقيّد الحرعى بالشريعة. ولا تزال أناشيد كبير Kabir الدينية تتردد في الهند الشمالية، بل إن مسلمين ومسيحيين كثيرين يرتدونها لعدم مخالفتها كثيرا لمقيدة التوحيد، ودعوتها للثقة في الله والحب الأخوى. والحقيقة أن كبير لم يكن متعصبا متمذبا لدرجة أن كثيرين من المسلمين زعموا أنه ليس هندوسيا على الإطلاق، بل إنه مسلم غير سلفى (المقصود: ترويش Pir):

٥٠. أيها العبد ! أين تبحث عني ؟
 - [إنني إلى جوارك
 - [إنني لست في عهد أو مسجد: إنني لست،
 - هي الكعبة^(١) ولا هي الكيلاش Kanash^(٢)
 - ولست في الشعائر والطقوس ، ولا في اليوجا أو الزهد.
 - إن أحسنت البحث عني فستراسى. متفاسي من لحظة رمي.
 - كبير يقول أيها الراهد، الإله هو نفس كل نفس.
 - ليس هناك سوى الماء في الأماكن المقدسة للسباحة، وأنا أعلم أنه لا جوى منها لأنني
 قد سبحتُ فيها.
 - والصور (والأصنام) كلها بلا حياة، إنها لا تتلق، أنا أعرف ذلك فقد صرختُ فيها ولم تجب.
 - واليهود Purana والقرآن ليسا سوى كلمات^(٣)، أرفع الستر، إنني أرى
 - إن كبير يهمل لك كلمات الخبرة، وهو يعرف جيداً أن كل ما سوى ذلك رائف.
 - إنني أصبحك عندما أسمع أن السمكة عطشانة مع أنها في الماء. إنك لا ترى أن
 الحقيقة the Real موجودة هي بينك، بينما أنت تبحث عنها منتقلاً من غابة إلى
 غابة، وانت هائر الهمة.
 - هنا توجد الحقيقة! اذهب كما شئت! اذهب إلى بنارس أو إلى ماثورا Mathura، فإذا
 لم تجد روحك، فالعالم إذاً رائف بالنسبة لك
 - إن كان الإله داخل المسجد، إذاً فمن لهذا الكون؟
 - وإن كان رام Ram في الصورة أو الوثن، فمن بعيداً عن الوثن لمعرف ما يجري.
 - هاري Hari (فيشوس) في الشرق، والكريم^(٤) (أي الله) في الغرب.
 - انظر في قلبك همة الكريم (إله المسلمين) وفيه رام
 - فكل رجال العالم وسواء هم أشكاله الحية.
 - إن كبير هو ابن الله (الكريم) وابن رام. إنه جورى my Guru (معلمي) وهو بيرى my Pir.
 (ترجمة رابندرنات طاغور: مائة قصيدة ألفها كبير، ١، ٤٢، ٤٣، ٦٩)^(٥)

(١) المسمى المدحرف، ذو الحجر الأسود

(٢) جبل الهملايا الذي يُعتقد أنه مقر شيفا (P 232)

(٣) هاتين الواضحتين أن المسلم يؤمن أي القرآن ليس مجرد كلمات وإنما هو كلام الله. (الترجمة).

(٤) صفة من صفات الله الحمسى عند المسلمين.

ومن بين الذين تأثروا كثيراً بتعاليم رامانادا Rāmānada وكبير Kabir المتشددين الدينيين البنجابي، ماناك Nānak الذي وُلد في سنة ١٤٦٩، نلدى دعا إلى أن الإله لا ينظر لمسلم أو هندوسي (فكلاهما عنده سواء)، وشكّل تلك تنظيمًا من أتباعه أطلق عليهم اسم السيخ Sikhs أى التلاميذ، واستمرت هذه الجماعة بقيادة أحفاده من الدعاة Gurus، و زاد عدد السيخ في القرن السادس عشر. وفي القرن السابع عشر، دخل السيخ إلى حد ما في الأمور السياسية فمضت عليهم الأسرة المغولية الحاكمة بسبب دعمهم لماوثن لها يطالبون بالعرش فقد أمر الإمبراطور المتعصب أورنجزيب (١٦٥٩ - ١٧٠٧) بسجن أحد دعاة السيخ وإعدامه بغير وجه حق، ونتيجة هذا الاضطهاد أعاد السيخ تنظيم كتبهم (المقصود تعظيمهم الديني)، وكانوا قد أصبحوا طوال عدة أجيال ذوي طبيعة عسكرية بالإضافة لتشكيلهم روابط اجتماعية قوية. لقد أعطى المرشد (المعلم) العاشر - وهو الأخير - للسيخية طابعا عسكريا ولصعنا، ومزال هذا الطابع قائما. أما هذا المرشد فهو حوڤند سينغ Govind Singh

لقد شهدت الهند طوال العصور الوسطى كثيراً من المتشدين الدينيين، وكان هؤلاء المنشدون من مختلف الطبقات، بل لقد شهدت مشيدات مثل ميرا Bai Mira Bāi هي راجستان Rājasthan، ولال Ded لها في كشمير، ورغم الاختلافات في قصائد هؤلاء المنشدون الثلاثة (من حيث درجة التركيز على فكرة دينية دون سواها) إلا أن المشترك بينهم كبير، فكلمهم بدعون للانحذاب الباطني (الصوفي) كأفضل وسيلة للخلاص. وكانوا - هي الأساس - موحدين theistic رغم إشارات هنا وهناك تشير إلى أحدهم بالأحدية monism والمايا Māya (P. 238)، وعادة ما جرى إهمال أحدية شانكارا المتشددة، بل وجرت معارضتها إذا أتاحت مناسبة. فالإله الذي قال به هؤلاء المنشدون الدينيون موجود منفصل عن الإنسان، وإن كان قريباً منه دائماً. لقد كان لاهوت هؤلاء المنشدون أقرب إلى لاهوت رامانوجا منه إلى لاهوت شانكارا.

ولم يشجع هؤلاء المنشدون الصرامة في تطبيق نظام الطبقات المقعدة إن لم يكونوا قد عارضوه تماماً على نحو ما فعل كبير Kabir. وعلى هذا، فإن فيمانا Vemana المؤلف الغامض الذي كتب أشعار حكيمة جميلة معروفة باسم تيلوجو Telugu، كانت تحذو حذو أشعار عصره. كتب يقول: "لماذا نحن دوماً نسبب النبوذ Panar؟ اليس هو من لحم مثل لحمنا، ودم مثل دمننا؟ ثم من أية طبقة هذا الذي نشره الموسيقي؟" (L.D. Barnett the

وبالإضافة للتركيز على الحب الأخرى، فإن الشعر الدينى فى المصور الوسطى يتناول تجارب دينية مختلفة غالباً ما تذكرنا بكثير من التجارب الدينية للباطنيين (الصوفيّين) المسيحيين - وربما كان الأقرب شيها بالباطنية (الصوفية) المسيحية موجوداً فى قصائد مرتلى (منشدى) الماراثا Maratha الذين بدؤوا فى حالات كثيرة وقد أحموا إحساساً حياً شديداً بالإثم والمجر أكثر مما فى حالة شعراء معظم أنحاء الهند الأخرى. إذ كانوا يشعرون غالباً شعوراً مؤقتاً بالوحدة والبأس من رؤية الإله وانفصالهم عنه، وهى الحالة التى يشير لها الصوفيون (الباطنيون) الإسبان بأنها كيلة الروح السوداء، وهذه الخصائص توصفها بحلّاء أمشودة توكرام Tukaram فى القرن السابع عشر، وهو واحد من أعظم شعراء الهند:

- أقف ويدي فوق رأسى أمام باب دارى،
- أجلس وانتظر بلا جدوى،
- على طول الطريق إلى هاندارى Pandhar،
- أجهد قلبى وهينى.

- فمتى سارى إلهى my Lord،
- متى أراهم ياكى،
- الأيام والساعات تمر متافقة.

**

- عيناى ترتجفان لطول الحملة،
- أطرافى اعشراها النعب،
- لكن قلبى الولهان ينسى
- ما بجسدى من إرهاب.

- لم يعد النوم حلواً بالنسبة لى
- فقد سلوتُ مقلدى
- لم أعد ظمآن ولا راغباً فى الطعام
- فقد فقدتُ دارى وموطنى
- يقول توكا Tuka، سيكون بلسـت Blest هو اليوم

- آه ربما حدث كل شيء في لحظة
- عندما سيأتي المرء من ياداري
- ليهود إلى عروسة.

(Nicol Macnicol, Psalms of Marathi Saints. PP, 58-9)

لكن النعمة السائدة بين هؤلاء الممضين كانت هي نفعة السمادة والثقة والحب، وكانوا قادرين على التعبير عن هذه المشاعر ببساطة كبساطة الأطفال تذكرنا أحيانا بأشعار ولهم بلاك William Blake الأهل غموضا. نعود مرة أخرى لأشعار توكلام Tukaram .

- ممسكا بيدي هانت تقودني.
- يا ربي إلى أي مكان،
- هانت تحمل عني حملي
- بينما أنا سائر ومتكى عليك.



- إذا أنا في مهنتي،
- وجدت كلمات مُفعمة أقولها
- هانت تهديني إلى سواء السبيل وتتقدم من عبائي.
- وتزيج عني عاري.



- هانت لي أمل جديد
- وعالم جديد
- فالأى أرى كل الناس أصدقاء،
- وأرى كل من قابلت من عشيرتي.



- لذا هانا ألعب كطفل سعيد،
- في عالم عزيز يا إلهي.
- وحينما ذهبت أقول أنا وتوكا Tuka
- إن بركلتك متشرة عامة.

ولم يكن الدعاة والمبشرون الهندوس كلهم في عظمة هؤلاء الذين ذكرنا آنفاً، إذ كان بعضهم ذا هيمة مشكوك فيها. ومن أمثال هؤلاء نذكر مثالا واحداً مهماً، إنه فالابهاشاريا Vallabhaśārya، الذي ولد في سنة ١٤٧٩ وبشر بعقيدة بسيطة مؤداها أن الخلاص يكون بمجرد عبادة كريشنا Krishna عبادة بسيطة مع اندماجك اندماجا كاملا في كل المسمرات الدنيوية. وقد أسس فالابهاشاريا ما يشبه كنيسة منظمة تنظيمها كاملا في نطاق الهندوسية وحمل من نفسه رأساً لها، وقد ظلت حتى أيامنا هذه، ومراكزها الرئيسية في ماثورا Mathura، والمهراجات Mahārājas - وهو الاسم الذي يُطلق على فرقة فالابها Vallabha sect - لا يزالون يُعاملون بتوقير شديد قلما يوجد مثله حتى في الهند نفسها التي تقصى التقاليد فيها بتوقير رجل الدين Priest والزاهد (الصوفي ascetic). وفي وقت من الأوقات كان حق المهراجا أن يستخدم كل ممتلكات كل الناس العاديين التابعين للمذهب (المرفقة) بمن في ذلك زوجاتهم، باعتباره تجسيدا للإله فيمشو على الأرض، لكن القرن الأخير شهد بسبب ذلك فصائح محزنة، مما أدى إلى إحداث إصلاح في مجتمع فالابها Vallabha.

لقد ظهر في الهندوسية عدد كبير آخر من الدعاة من نوع الدعاة الذين ظهوروا في فالابها، وربما لا يزال مثل هؤلاء الدعاة موجودين - سواء كانوا دجالين مشعوذين بكل معاني الكلمة أو محصلين جذبهم الكبرياء الروحية - وعلى أية حال، فقد كان دعاة المصور الوسطى قوة كبيرة تدعو للإصلاح. وكانوا غير قادرين بأنفسهم على التأثير في بنية الهندوسية بتدمير النظام الطبقي المتحجر القديم وخلق نظام عالمي (كوني) للخلاص، ومع هذا فقد وصموا أسس الإصلاحات العظيمة التي حدثت في القرنين التاسع عشر والعشرين القائمة على عقائدهم في التوحيد تلك العقائد التي كانت بسيطة ولكنها منطوية على الإخلاص الشديد للإله والحب الأخوي والمساواة. وعن طريق هؤلاء الرجال - أكثر مما هو عن طريق علماء الدين من مدرسة شانكارا - استعادت الهندوسية حيويتها ووجدت الآن الأسس التي تتكيف على أساسها مع متطلبات القرن العشرين، ومع الوطنية النشطة في قارة آسيا.

الموانب التطبيقية

لقد قلنا بالفعل ما فيه الكفاية عن أن الهندوسية ليست مجرد اعتقاد، لكنها أيضاً عمل، فالهندوسى التشليدى (العتيق أو القديم طرازه) لا يهيم كثيرا ما إذا كان المرء

يُعتقد في إله واحد أو هي عدة آلهة، أو حتى لا يؤمن بأى إله، وإما ما يهمة حقاً هو أن يؤمن بطريقة الحياة الهندوسية وأن يُراعِها بكل جهده. فحياة الهندوسى كلها تتخللها أفعال طقسية تصفط عليه إن هو حاول الاحتفاظ بالدارما الأرية *Āryan Dharma* وهى المصطلح الذى يُشار به غالباً لأسلوب الحياة الهندوسى التقليدى. ولا يمكننا هنا سوى تقديم موجز للطقوس والقرابين والمعدات الاجتماعية فى الهندوسية، رغم أنها تمثل أهم جوانب الهندوسية فيما يرى بعض الباحثين.

فالطقوس الطيفية *Vedic* القديمة التى لم يكن فيها صور أو تماثيل قد احتجت إلى حد كبير (لأهمهم) بتملئ بطقوس الزواج وإحراق جنث الموتى. فقد توقفت نظام الأضحيات الحيوانية فى البراهمانات *Brāhmanas* تماماً. رغم أن بعض الأسر البراهمانية لا تزال تحاول الاحتفاظ بالمادة القديمة جداً، تلك المادة المرتبطة بالأضحيات الخمس التى يقدمها صاحب البيت والتى لا تطوى على قتل الحيوانات وإنما - فقط صلب السم *ghee* على النار مع ثلاثة الأشعار الطيفية *Vedic*. وهى موضع تقديم الأضحيات القديم (المتماثل فى المبادأة القديمة) تُقام طقوس مرتبطة بصورة (أو تماثيل) أو رمز، تجرى عبادته فى شكل بشرى (يحملون له هيئة بشرية) وذلك فى شمانتر (طقوس) *Shrāddha*. وتُعامل الصورة المقدسة فى المنزل كصيف عزيز مكرم، أما فى المعبد فتعامل كملك عظيم. وهى المعابد الأكبر - حيث يوجد عدد كبير من الكهنة - يتم إيقاظ الإله هجراً من عرشة يومه إذ يكون (أى الإله) مستغرقاً فى النوم مع زوجته، حيث يتم اصطحابه - طقسياً - إلى عرشه فى غرفة المقام (الصريح) *Shrine - room*، ونمسيه وتجميمه والباسه، واسترضائه بالورود والبغور والطواف حوله بالنار وإطعامه وهو (أى الإله) يأكل الجزء غير المادى (*immaterial*) من الوجبة، والباقى يوزع على المتعبدين، وهى كثير من المعابد توزع على الفقراء. وينعم الإله طوال النهار بحضور الزائرين وبالموسيقى التى تُعزف أمامه. وهى الخاصات، يرفض أمامه، ويهب هذا الإله (الوثن) أحياناً أحد المتعبدين الذكور إحدى الراقصات (دبشاداسى) *devadasi*، تماماً كما يفعل ملك حقيقى من ملوك الأرض إذ يهب أحياناً إحدى الراقصات لأحد المترددين على البلاط، ويبيع المتعبد الذى يمنحه الإله (لوثن) إحدى الراقصات مبلغاً مناسباً لقاء ذلك. وهذا النوع من البقاء الدينى كان معروفاً تماماً فى الشرق الأوسط القديم. وكان سافداً منتشراً فى وقت من الأوقات خاصة فى جنوب الهند، لكن تم إبلاؤه الآن.

وربما كان الدور الذي لعبه المعبد في الهندوسية ليس تعاماً يمثل أهمية الكنيسة في المسيحية والمسجد في الإسلام والكنيس في اليهودية. ففي الهندوسية السنيغية (الأورثوذكسية) ليس هناك عبادة جماعية (مشتركة) أو ليتورجية (قداس) يشترك فيها المجتمعون للعبادة.

وربما مورست شعيرة الهوجا Pūjā بشكل هردى في المعبد، وفي أيام المهرجانات الدينية قد تشارك تجمعات كبيرة من التقيدين في متابعة الطقوس التي يقوم بها هوجارى Pūjārī محترق (رجل دين متخصص)، إلا أننا نجد أن بعض المذاهب الهندوسية الإصلاحية قد طوّرت نوعاً من العبادة الجماعية على نحو ما هو موجود في الإسلام والمسيحية. ومع هذا، فإنه من الممكن نظرياً أن يكون الهندوسى تقياً وسلفياً (أورثوذكسياً) دون أن يدخل المعبد ولو مرة واحدة في حياته، بمعظم الشعائر الدينية المهمة في الهندوسية تتم في المنزل وليس في المعبد، ومع كل هذا، فإن غالب الهندوس ينظرون لمعبدهم باعتباره مركزاً للحياة الدينية.

وتصمم المعابد الكبرى كثيراً من الأضرحة Shrine - rooms والقاعات تفصّل بالرسوم والتماثيل. فليست هذه المعابد أماكن للعبادة فقط، وإنما هي مراكز للحياة الاجتماعية أيضاً، وبعضها يحج إليه الهندوس قادمين من مختلف أنحاء الهند، وفي الماضي كانت المعابد تصمّم في داخلها مدارس ومازالت إلى الآن تقدم برامج دراسية في الدين.

ورغم أن تقديم الأضحيات الحيوانية بأعداد كبيرة على النسق القدي Vedic قد اختفى منذ زمن طويل، إلا أن شكلاً آخر من أشكال الأضحيات قد ظهر في العصر الوسطى وما زال معمولاً به، إلا أن كثيراً من المتعلمين الهنود يدمونه ولا يأخذون به. وعملية التضحية تسمى عادة قطع عرق الضحية التي غالباً ما تكون عنزاً أو ديكاً أمام صورة مقدسة أو تمثال مقدس، بحيث تسقط بعض دماء الضحية على الصورة أو التمثال. وغالباً ما لا تزال الأضاحي الحيوانية تُقدّم على النسق المذكور آنفاً لدورجا Durga وشيفا Siva. ولا تُقدم أضاحي حيوانية للإله فيشنو في تجسّداته المختلفة. وغالباً ما يأكل المتعبدون لحم الحيوان الذي قدموه أضحية، ويقدمون الدم للإله، ويحتارون قطعة من اللحم لتقديمها للهوجارى Pūjārī (رجل الدين)، وبهذه الطريقة يمكن للهندوسى أن يأكل اللحم بين الحين والحين دون أن يخترق قاعدة اللاعنص non - violence، لأن روح الحيوان المُضحى به في هذا الحال تتحرر مباشرة للسماء حسب الاعتقاد السائد، فتعطي ببركة كبيرة، وهذا يختلف عن مجرد ذبح

الحيوان (أو قتله) بفرض نكول لحمه والذي لا شك فيه أن تقديم الأصحيات البشرية كان يتم في الماضي، وفي هذه الحال كل المصحى بهم - في الحادة - مجرمين أو متطوعين نبروا أنفسهم لهذا أو راحوا يتعلمون إلى أمل دخولهم الفردوس (أو عالم الحلود heaven).

إن أهم الطقوس الدينية يمارسها الهندوس في داخل منزله، فحياة الهندوس محاطة بالطقوس من كل الأنواع ليس فقط من المهد إلى اللحد (القبر)، وإنما أيضا منذ أن تحمل به أمه إلى ما بعد مماته بفترة طويلة، ذلك لوجود طقوس وشعائر تؤدي بينما الطفل لا يزال في رحم أمه وذلك لضمان سلامته، كما أن المتوفى يتم بطقوس دينية معينة يؤديها نسله بعد موته، وثمة حوالي أربعين شعيرة (طقس) مقدسة (سامسكارا Samśkara) لابد أن يقوم بها الهندوس الأورثوذكس (أو يقوم بها آخرون نيابة عنه) من الطبقة العليا في مختلف مراحل حياته. وكثير من هذه الطقوس لم يمد يمارسها أحد الآن إلا بعض الأسر البرهمنية القليلة المتمسكة بالتقديم ومعظم هذه الطقوس دوات أصل موغل في القدم، وكثير من ملامح هذه الطقوس قد تكون شبيهة بطقوس مماثلة لدى الإغريق القدماء وكذلك الرومان، فطلت - فيما يبدو - حية منذ عصور ما قبل التاريخ قبل أن تنقسم الشعوب الهندو أوروبية.

وهناك ما لا يقل عن ثلاثة طقوس تصبح الأم بممارستها أثناء فترة الحمل. وبعد ميلاد الطفل مباشرة وقبل قطع الحبل السري يقوم أهل الطفل بطقس قمير. وثمة طقس آخر بعد الميلاد مباشرة أيام عندما يصبح الطفل وأمه - من الناحية الطقسية - طاهرين (لا يصيحيان نجسين impure) حيث يصبح للطفل اسم (يطلق عليه اسم)، وعندما يبلغ الطفل شهره الرابع يرى الشمس لأول مرة، فتلك مناسبة طقسية أخرى، وهي هذه المناسبة يتناول لأول مرة طعاما يابسا (غير الموائل). أما الطقس المصاحب لحلق رأس الصغير في الثالثة من عمره (وهو حلق طقس أي يتم كشعيرة دينية)، فلا يكون (أي الطقس المصاحب) إلا في أسر الطبقات العليا

وطقس الدحول في الهندوسية (أوبانايانا upanayana) طقس مهم جدا في الهندوسية التقليدية، وهو شبيه جدا بطقس الحصاد (أو التعميد أو المعمودية) Confirmation في المسيحية، فهو يجعل الطفل عضوا كامل العضوية في المجتمع الأري Aryan Community. وعادة ما يرتبط هذا الطقس بالأبناء الذكور للطبقات الثلاث العليا، رغم أنه كان يطبق أحيانا على البنات في فترة قديمة. أما هذه

الأيام مقلماً يُطبق هذا الطقس إلى البراهمة (البراهمانيين)، والملح الأساسي لهذا الطقس هو تحليه الطفل (تربيته) بحيث مقدس (ياجنوبافيتا Yagnopavita) يعلق على كتفه اليمنى ليمتد تحت ذراعه اليسرى ويجب أن يظل هذا الحبل عليه طوال حياته. وعليه أن يحافظ عليه بعيداً عن أى دس (تلوث) - ومن المأخية المظيرية، لا يصبح الطفل مؤهلاً لسماع التقيدات Vedas وتعلمها وتلاوتها إلا بعد إجراء هذا الطقس وإلى هذه الأيام أصبحت الشهادات مشهورة ومأخية لكل الناس بصرف النظر عن طبقاتهم وجنسهم (ذكوراً كانوا أم إناثاً)، ومع هذا فربما كان بعض البراهمة (البراهمانيين) المتمسكين بالتقاليد (فى القرى) يحاولون الاحتفاظ بالتصوموس المقدسة بعيداً عن العهور والأدان - وهى هذا الطقس يتم تعليم الطفل أيضاً الجاياترى Gayatri وهى جزء من الراج هيدا، يُعتقد فى هنداسته على نحو خاص، ويتم برنيل هذا النص فى كثير من المناسبات، وهذا النص يلعب دوراً فى الهندوسية يشبه إلى حد ما يلعبه فى المسيحية نص دعاء الرب Lord's Prayer، أو سورة المائحة فى الإسلام (P. 179)، ويشير هذا النص الشمرى إلى السافيتير Savitr أو البهاء الشمسى المقدس، لكنه يُفسر على أنه إشارة للإله الأعلى Supreme Deity

- دعنا نتأمل فى بهاء الرب سافيتير

- حتى يلهم نفوسنا وعقولنا.

(Rig Veda, III, 62, 10)

وطقس الدحول فى الهندوسية أو 'التدشين' يجعل الطفل عضواً كاملاً العضوية فى المجتمع الآرى، وبه يدخل فى أول مرحلة (أشراما asrama) من مراحل حياته الآرية كدارس غير متزوج (براهما كارى brahmacharin).

ووفقاً للمسرويات التقليدية القديمة جداً، فإن طقس الدحول فى الهندوسية أو التدشين لا يد أن يكون وعمر الطفل بين الثامنة والثانية عشرة، ومن المفروض أن يبدأ الطفل بعد هذا الطقس فى تلقى برنامج دراسى طويل عند قسّم معلّمه (الجونو gurus)، وأن يترك والديه وينتقل إلى منزل معلّمه هذا حيث يعيش حياة متقشمة صارمة، ويتعلم كيم يعارس خيّمه البراهمانيين، ويدرس التقيدات وبعض العلوم المساعدة على فهمها. ويبدو أنه من المتوقع أن أطفال الطبقات الديمة والمأخية والتأخية لا يد أن يتدربوا من خلال هذا البرنامج الطويل على فهم التقيدا، وذلك على وفق ما ورد فى الذأرما - ساسترا Dharma - Sasiras (نص قديم عن أسلوب الحياة الآرى) لكن من المؤكد أن هذا لم يكن يحدث بدقة حتى بين البراهمة (البراهمانيين)،

وعلى أية حال، فالفصل يعود لنظام التعليم البرهمي (البراهماني) في انتقال النصوص الشفوية من جيل إلى جيل، شفاهة، دون أن يلحقها تحريم خطير، ورغم أن الهند عرفت الكتابة طوال الفين وخمسمائة سنة، إلا أنه لم يكن يُسمح بكتابة الشفادات في العصور القديمة.

وعندما يُكمل الطالب برنامج الدارسي الأنف ذكره، يكون قد أصبح شاباً، فيعود إلى بيت والديه ويتزوج. ورغم أن المزوجة الدائمة (البقاء بلا زواج) موجودة في طبيعة الهندوسية، إلا أنه - بشكل عام - يُعد الزواج وإيجاب ابن أو أكثر، من الواجبات الدينية، وحتى هذه الأيام لا يوجد في الهند إلا القليل من العوانس المدفوعات والرجال الذين رفضوا فكرة الزواج إلا الذين سلكوا طريق الرهد منذ وقت باكر في حياتهم. وفي الهندوسية تُعد الأسرة هي الوحدة الأساسية (أكثر من اعتبار الفرد هو هذه الوحدة)، والزواج مسألة ضرورية ليس لضمان استمرار الأسرة فقط. وإنما أيضاً لضمان سعادة الميت في العالم الآخر لهذا: فإن طقوس الزواج تعد من أكثر الطقوس في الهندوسية وقاراً وأكثرها تنقيداً.

وتفاصيل بعض النصوص الهندوسية التي تتناول شرائع الزواج بين الزوج الديني والزواج العلماني (المدني)، لكن الهندوسية الأورثوذكسية (السلمية) تعتبر الزواج كله دينياً. وجوهر حمل العرس هو طواف العروسين بالنار المقدسة وقد أمسك كل منهما بيد الآخر على أن يخطوا مما سبع خطوات. ورغم أن قاموس الزواج الذي فدحته الحكومة مؤخراً يسمح بالطلاق الذي كان - بالتأكيد - مسموحاً به في بعض الأوقات، في الزمن الماضي، إلا أن الزواج الهندوسي من وجهة النظر الأورثوذكسية (السلمية) لا يمكن فكّه (نقصه) منذ خطا العروسان الخطوات السبع الأنف ذكرها. فطقوس الزواج تربط - بشكل سحري - العروسين معاً رباطاً لا تستطيع أية قوة في الأرض فكّه (أو نقضه) ول إن هذا الرباط يستمر فيما بعد الحياة إن كل الزوجان مخلصين تماماً أحدهما للآخر. والهندوسية في هذا الصدد تفلو أكثر من الكاثوليكية التي تذهب شرائعها إلى أن الزواج لا يكون تاماً إلا بعد دخول الزوج بزوجته، أي أن الزواج يمكن رفضه إذا لم يحدث التعايش بين الزوجين، أما الهندوسية فتعتبر الزواج قد انعقد بمجرد انتماد الطقوس. وهي الأيام التي كانت تُعقد فيها طقوس الزواج في فترة الطفولة كان هذا يؤدي إلى كثير من التعاسة والشفاء، إذ كان هذا يؤدي أحياناً إلى أن تصبح البنت أرملة قبل سن البلوغ فتتخلى بقية عمرها زاهدة صائمة ناعية لتتعم روح زوجها الذي لا تكاد تتذكره.

والمجتمع الهندوسى التقليدى مجتمع أبوى Patriarchal بشكل قوى، رغم وجود استثناءات فى بعض الطبقات، سواء كانت طبقات مفتوحة أو مغلقة (متحجرة)، وبعد هذا الاستثناء على سبيل المثال فى طبقة النايار Nayar المخلقة فى الملابار Malabar حيث يصود النظام الأموى فى الوراثة، بل وحتى السماح بتعدد الأزواج، حيث يكون من حق المرأة اتخاذ أكثر من زوج فى وقت واحد، وقد ظل هذا النظام متمسكاً حتى وقت حديث جداً، والحقيقة أنه قد ورد فى أكثر من نص مقدس أن المرأة لا يمكن أن تكون مستقلة فى أية حال، فهي تابعة لأبيها فى طمولتها ولزوجها فى نضجها (بلوغها) ولأبنائها فى شيخوختها. ولا يمكن أن تمتلك شيئاً سوى مجوهراتها ومتعلقاتها الشخصية. ومن واجبها أن تهض أمام زوجها وأن تذهب للسريز بعد أن يذهب، فحتى الزوج المهرل أو الشرير لا بد من أن تطيعه. وفى المناطق الشمالية من الهند، نجد أن المرأة من الطبقات العليا غالباً ما تُحجب ولا تظهر أمام الناس إلا محجبة ومعهها من يحرسها، ولم نعتف هذه العادة - بعدُ - تماماً، ورغم أنه كان من المتوقع فى كل المصور أن تكون الروجة الهندوسية رقيقة الحاشية جداً ومتواضعة فى علاقاتها مع الرجال الفرياء (غير زوجها وأقاربها)، إلا أننا لا نطلق الدلول على أن اميرال النساء ونحجبهن كان موجوداً قبل دخول المسلمين للهند فى نهاية القرن الثانى عشر، وبالنسبة لفلاد أن نعزو حجاب النساء وابتنادهن عن العرياء إلى تأثيرات إسلامية، وفى الجيوب الهندى - حيث التأثير الإسلامى أقل - لا يحرص الحجاب على المرأة، ولا نجد تقييداً لحركتها وتسمح الهندوسية بتعدد الزوجات إلا أن القانون الهندى معه مؤخراً، وكان أعضاء الأسرات الحاكمة، يحتفظ الواحد منهم دائماً بعدد كبير من الزوجات والمحظيات، وكان الأثرياء يُعبدون الزوجات لكن - بشكل عام - لم يحظ تمدد الزوجات بالقبول إلا فى حالات خاصة. ونجد العلاقات الزوجية بشكلها الأمثل فى القصة الأسطورية الشهيرة التى تتناول راما Rāma وسيتا Sita اللذين يتبادلان الوفاء. ويقطّب المجتمع جيبه للرجل الذى يتعد زوجة ثانية بلا سبب معقول، لكن إن كانت زوجته الأولى عقيماً أو لا تلد البين أصبح من واجبه أن يتخذ زوجة ثانية، حتى يضمن استمرار الأسرة وحتى يقوم أولاده بطقوس تضمن سعادته بعد مماته.

ومع أن المرأة أدنى من الرجل من مختلف الوجوه إلا أنها لا تعدم مكانة وتشريفاً. فكل الشرائع الهندوسية تحت على معاملة المرأة برقة ولطف - خاصة الزوجة، وتحظى المرأة كآم بتكريم على نحو خاص،

وعندما يكمل الرجل تمرينه الديني (الآتف ذكره) ويتزوج، يكون بذلك قد دخل المرحلة الثانية ليصبح رب بيت *grhastha* وهو يقضى حياته في هذه المرحلة لمتابعة أهداف ثلاثة: الجدارة الدينية، والثروة، والمهارة. وتزد هذه الأهداف الثلاثة في كتب الشريعة الهندوسية *lawbooks* كثيرا، وتوصي هذه الكتب أن يكون الهدف الأول سابقا على الهدف الثاني، وأن يكون الهدفان الأول والثاني مقدمين على الهدف الثالث. لكنها جميعها أهداف مشروعة ومرغوبة للرجل العادي. وعلى أية حال، فإن الرجل إذا بلغ مرحلة الشيخوخة لا بد أن يقضى حياته راهبا متقشما.

المرحلة الثالثة، وهي مرحلة التمسك (فانaprastha) يجب أن تبدأ عندما يتحول شعره إلى اللون الرمادي وعندما يرى أحفاده. هنا لا بد للهندوسي المثالي أن يهجر بيته ويصحب زوجته ليقوم في كوخ في الغابة ويقضى عمره مكفرا عن ذنوبه متعبدا لإبهاج روحه. أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهي الأكثر صرامة وقسوة، فالرجل الشيخ - عندما يفصل عن كل ارتباطاته الدنيوية - فإنه إن كان هندوسيا مثاليا يصبح بلا بيت ويتحول إلى متسول متدين (درويش أو سانياسى *Sannyasi*)، ويجوب طول البلاد وعرضها، ولا يمتلك شيئا ولا يرتبط بشيء (يتحلّى عن كل شيء):

- يجب ألا يتمنى الموت
- ويجب ألا يأمل في الحياة
- وإنما عليه أن ينتظر الوقت المحدد
- كعبد (أو كخادم) ينتظر أجرته.

- ويجب ألا يُبدي غضبا
- بل يجب ألا يواجه غضبا بغضب
- يجب أن يبارك لآفته
- ويجب ألا يطلق بهرا.
- يجب ألا يهتم بشيء، ويكون هادئا، ويستهج بكل ما له روح.
- وليمتنع عن المسرات الحسية
- ولا يمتد إلا على نفسه
- إنه يعيش في هذه الدنيا
- على أمل الوصول للبركة الدائمة.

(شرائع مانو *Laws of Manu* 6, 45 ff) .

ولم يلتزم غير نمبة صنيعة من الهمسوس طوال عصور التاريخ بهذا الأسلوب في الحياة والمتعلق بالمرحلة الرابعة، لكن هذا النسق على أية حال يُقدّم لنا الهيكل العام للعُمل التي عاشها الهندوسى العادى طوال أنوف الأعوام. وحتى اليوم، فإن كبار السن يركنون إلى حياة المين مكرّسين ما تبقى من حياتهم للمعبدة والتأمل، بعد أن يكونوا قد قضوا حياة حافلة بالعمل والانشغال بأمور الدنيا

ومنذ زمن الرّج فيدا Rig Veda نجد الميت العادى يُحرق بشكل عادى، أما الرّهبان والأطفال الصغار فيجرى دفنهم. وبعض أفراد الطبقات الدنيا المتحجرة (المفلّجة) (أى التى لا بدخلها أفراد Caste من طبقات أخرى) يدفنون أيضاً موتاهم (لا يحرقونهم). وتُعتبر جثة الميت وكذلك كل أقاربه من رجال ونساء نجسا (غير طاهرين من الناحية الطقسية) وطوال عشرة أيام بعد الجسارة، يُمرل أهل الميت عن المجتمع. وتقام طقوس يومية ليصبح للروح الماتية Naked Soul للميت جسد روحى جديد ليتمكن به من الاستمرار فى حياته الثانية، وإذا لم يتم هذه الطقوس بشكل صحيح تصبح الروح معرضة لأن تكون شبحا ghost وتدور بائسة فى الأماكن التى كانت تتردد عليها فى حياتها السابقة. وتسبب المتاعب لأقارب الميت الذين لا يزالون فى قيد الحياة، وتشمل هذه الطقوس الأنف ذكرها تقديم كُرات من الأرز (Pinda) وأطباق من الحليب وهذا هو السبب الرئيسى الذى يجعل الهندوسى الأورثوذكسى (السلفى) يرفع فى أن يجب ولدا، فالأولاد وحدهم هم الذين يمكنهم القيام بهذه الطقوس، ومع هذا فهناك نظريا وسائل يستطيع بها من لم يُنجب أن يحظى بميلاد سميد جديد (بعد موته). لكن الهندوسى الأورثوذكسى يعتقد أن هذه الوسائل البديلة ليس لها نتائج مؤكدة، فإذا تبنى المتوفى ولدا يقوم له بهذه الطقوس بعد موته، فإن الأمر لا يستوى مع قيام ابنه الصغلى بهذه الطقوس وبعد انقضاء الأيام العشرة، فإنه رغم أن الروح أصبحت تستطيع الآن شق طريقها فى حياة جديدة، فإن أهل الميت (المحتنين) عليهم مرة أخرى أن يتطهروا من تأثير الجثة. فيتم تقديم المزيد من القرابين بشكل دورى، وهى قرابين يُعتقد أنها طعام الأرواح الأحداد فى حياتهم الأخرى (بعد الحياة - after - life).

وكانت الهندوسية قد اشتهرت فى الماضى بممارسة سيئة وهى ممارسة سُحيت على نحو خاطئ ماتى Sati أو ستى Suttee، وهى كلمة تعنى فى الحقيقة المرأة الماضلة. فعنابا كان يتحتم على المرأة (الأرملة) من الطبقة العليا الهندية فى العصور القديمة والوسطى - أن تُحرق حية فى المحرقة نفسها التى تُحرق فيها جثة زوجها. ورغم أن هذه

التصحية كانت من الناحية النظرية تطوعية. ولم تطبق أبداً على الأم التي ما زال أولادها صغاراً، إلا أن حقيقة الأمر أن سقطت الأسرة والمجتمع - غالباً ما لا يترك للأرملة فرصة حقيقية للاختيار. لقد كان حب المرأة (الماتى) على إحراق نفسها في محرقة زوجها ذا تأثير هائل، إذ كان يُقال لها إنها بموتها على هذا النحو فإنها تمحو آثامها (بدونها) وأثام زوجها، لننعم معه مليون عام مليئة بالبركة والخيرات، هي الفردوس *heaven*. ومن ناحية أخرى، فإن الأرملة التي لا تموت في محرقة جثة زوجها لا تنتظر بعد موته سوى المؤس، إذ لا تنعم في حياتها إلا قليلاً. فالمعاداة الهندوسية المقدسة تنوعها بقضاء ما بقى من حياتها في حالة رهد وتشمف، حلقة الرأس لا تعلق مجوهراتها ولا تتجمل ولا ترتدى الملابس الحميلة التي تنعم بها الهنديات، وإنما عليها أن تكون في صلاة دائمة لطمانه روح زوجها المتوفى. وهي - من الناحية العملية - تقضى وقتها عالمياً في أعمال المنزل الشاقة، كما أنها تُعتبر معوسة (جالية للبحر) لكل من يقترب منها، لذا فالحلل يملها، وقد ورد في بعض كتب الشريعة الهندوسية الباكورة جداً، ترويج الأرملة ثلثية بعد وفاة زوجها في حالات معينة، وهي حالة الأرامل اللاتى ليس لهن أولاد قد يتم ترويج الواحدة منهن من أخى المتوفى. لكن منذ ما قبل الحقبة المسيحية لم تكن الأرملة المنتصبة لطبقة طيبة تستطيع الزواج مرة أخرى، وليس لها أن تتطلع لشريحة أخرى من الحياة، فليس عريفاً إذاً أنه كان يوجد عدد كبير من الساتى *Satis* قبل إبطال حرق الأرامل في القرن الماضي

من خلال هذا العرض الموجز لحياة الهندوسى يتضح أن كل مرحلة من مراحل حياته عامرة بالطقوس والشقاء. فملقوس الأرى *Atyad* استمرت تدكره بأنه ينتمى إلى مجتمع منظم بشكل مفنس، لكل فرد فيه دور عليه أن يؤديه. ولأن الأسرة أكثر أهمية من الفرد، إذ لا يُعد الفرد رجلاً كاملاً إلا كجزء من أسرة، فإن الأمر صُنعت في طبقات مملقة، في إطار الطبقات الأربع الكبرى التي يشملها المجتمع الأرى ككل. فالمجتمع وليس الدولة هو الأساس. وتعرف الهندوسية الكلامية بوجود الدولة، بل وتنص على الملوك قداسة، لكن - من الناحية النظرية على الأقل - نجد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حفظ المجتمع من الفوضى. أما اللاحكومة - فهي حالة ظلامية كان لا يمكن تجاوزها في المراحل الأولى لتطور العالم. وبالنسبة للهندوسية، فإن المجتمع هو الذى يصمو بالحكومة، فما الحكومة إلا خادمة للمجتمع. وتقوم الأخلاق العامة للهندوسية على الاحتياجات لما هو أساسى للابضياط الاجتماعى الذى تتعدى أهدافه الأغراض

الثلاثة الأنف ذكرها - الجدارة الدينية والرخاء والسرة: إذ إن هذه الأهداف الثلاثة تابعة بدورها لهدف بعيد المدى يفوقها جميعا، ونعمى به تحقيق الخلاص (موكشا Moksha) من قيود التقمص (التناسخ). وعلى هذا، فكل النشاطات الاجتماعية والنشاطات الحكومية - بل كل ما يقوم به الفرد - إنما هي أنشطة دينية قليم هناك أى جانب من جوانب الحياة يتفصل عن الدارما Dharma

وهذا المصطلح لا يمكن حقا ترجمته، لكنه بشكل عام يتضمن فكرة مستوى سلوك ثابت ومقدس بلا نهاية - فكرة شريعة (قانون) مقدسة لا تتغير أبدا وإنما يمكن فقط تفسيرها بالتشريعات أو الإصلاح الاجتماعى. إن كل ذلك لحفظ دارما للفارنات Dharma of the Varnas وحفظ نظام الطبقات الأربع الكبرى فى المجتمع، وحفظ الأسرامات asramas أى مراحل الحياة الأربع التى وصفها أنفا، وليستمر المجتمع وتقوم الدولة، بل إنه لأمر حقيقى أن المجتمع الأرى يحتمل بهذه الدارما هى نقاء بحيث يجعله متميزا عن المجتمعات النحسة (غير الآرية) أى مجتمعات البرابرة (كل من كانوا غير آريين) ويطلقون عليهم اسم الملكتاس Mlecchas. وهناك دارما عامة مصرودة على كل الناس، لكن هناك دارمات dharmas خاصة بكل طبقة على حدة. فعلى سبيل المثال، فمن صالح البراهمانى أن يدرس الفيدات ويكرزها، بينما لو فعل ذلك شخص من طبقة منحطة فإن هذا إثم كبير. وقد يشرب الشخص من الطبقة الدنيا المسكر، بينما شرب المسكر إثم كبير بالنسبة للبراهمانى. ومن هنا، فإن لكل طبقة من طبقات المجتمع وظائفها المنوطة بها ومعايير السلوك المتمشية معها.

إن فكرة أن كل الناس سواء، موجودة فى البوذية وهى أناشيد مشدى العصور الوسطى، لكنها فكرة غريبة تماما فى الهندوسية الكلاسيكية. فالمجتمع الأرى ينقسم بشكل حاد إلى أربع طبقات نشأت مع بداية خلق العالم، وهى طبقات ثابتة غير قابلة للتغير. فعلى رأس النظام الاجتماعى يوحد البرهمى (البراهمانى) يدرس ويدعو ويؤدى الطقوس الدينية ويصحب أفراد الطبقات الأدنى ويحذرهم. والميميل (كسهااتريا Kshatriya) يلى البرهمى (البراهمانى) فى المكانة، يحافظ على القانون والنظام ويحصى البلاد من الأعداء القادمين من الخارج، ومن الاضطرابات الداخلية. أما الطبقة الثالثة فهى الشيريا Vaisya التى تتكون نظريا من التحار والفلاحين، وأما الراسة وهى السودرا Sudra فتتكون من العمال والخدم ومهمة أفرادها خدمة الطبقات الثلاث الأعلى. وتقسيم المهام على هذا النحو عادة ما يكون مثاليا لا حقيقيا موجودا على أرض

الواقع، فقد وُجد ملوك من بين طبقة السودرا (الطبقة الرابعة)، ومع هذا فمظام الطبقات الأربع قد صبح المجتمع الهندوسى لفتحه ربما تصل إلى ثلاثة آلاف سنة. ويُنظر لأفراد كل طبقة من الطبقات الأربع على أنهم أصناف مختلفة، لا يتزوجون ولا يتناولون الطعام معا، وتختلف حقوقهم وواجباتهم. وهذه الطبقات تشكل بسقا هرميا داخل المجتمع، ويعترف أفراد كل طبقة بمكانهم فى المجتمع ويقبلونه عن رضا. ولم تترك المساواة المعتدلة التى يَشتر بها بعض المشيدين فى المصور الوسطى سوى الأثر القليل حتى على المعجيين بهم، وحتى القرن الأخير لم تُقم أية جماعة هندوسية بتوجيه انتقاد جاد للنظام الطبقي فى المجتمع الذى فرض نفسه حتى على المجتمعات الديبية الأخرى فى الهند مثل المجتمعات الإسلامية والمسيحية، وهى مجتمعات تقول بالمساواة.

وهذه الطبقات ليس لها الدرجة نفسها من الانعلاق، رغم أنه يُشار لها تجاوزاً على أنها كذلك. ويُقال وفقا للروايات إن آلاف الطبقات المعلقة (العوائف المعلقة Castes) فى الهند نتجت عن تمارج اجناس الطبقات الأربع، وبالتالي هى قسم فرعى منها، لكن يبدو أن نظامى الطبقات المادى Classsec والطبقات المعلقة Caste (أو الطوائف المعلقة) دوا أصليين مختلفين، وأن نظام الطبقات المادى Classes قد فرض نفسه على النظام الأخير بقصد استعلائه. وربما كان نظام الطبقات المادى قد وُجد بين القبائل الأرية حتى قبل دخولهم الهند، أما الطبقة المعلقة (الطوائف المنحجرة) هى - من ناحية أخرى - قد ظهرت فى الهند نتيجة احتكاك كثير من المجموعات القبلية وغيرها بتراث المجموعات التى تأخذ بالرواج الداخلى (اقتصاد الرواج على أفراد القبيلة نفسها، أو بتعبير آخر الرواج من الأقارب أو من داخل العشيرة، أو القبيلة نفسها)، وتأخذ أيضا بنظام المهن المعلقة أى التى لا يدخلها سوى أفراد القبيلة أو العشيرة أو المجموعة التى ممارسها - أى تمارس هذه المهنة. وتحفظنا المصوص الهندوسية المقدسة كثيرا عن الطبقات الأربع لكنها لا تذكر إلا قليلا عن الطوائف المعلقة (الطبقات المنحجرة Castes). وعلى أية حال، وعلى مستوى الرجل المادى تلعب الطائفة المعلقة Caste دورا مهما جدا، أما نظام الطبقات الأربع المادى فلا يؤدي إلا إلى القليل من الفوارق بالنسبة لغير البرهمنيين (البراهمانيين).

ويوجد فى كل منطقة من مناطق الهند نظام معقد من الهرمية فى الطوائف أو الطبقات المعلقة، كل منها تأخذ بنظام الرواج الداخلى، ويعتمد اعتمادا مسجيا عن الطوائف (أو الطبقات المعلقة) الأخرى. إلا أن احترام هذا التقليد وغيره قد تعذر

جوتيا، بحكم المهمة وأيضا بحكم العادة. فبعض الحرف والمهن مثل مهنة الكهنس والتنظيم، وصناعة المصنوعات الجلدية وعصر الخمر والجزارة، وغيرها، يُعتقد أنها مهمة بحسب على نحو خاص.

ومن هنا، فإن أفراد الطائفة Caste التي تمارس مثل هذه المهن لا يجب مسهم (لنحاسبهم). ولا بد أن يتحاشى أفرادها الاقتراب من أفراد الطوائف Castes العالية المقام، وهي بعض أسماء الهند لا تزال العادات الاجتماعية تسمى بأن أفراد الطوائف النجسة (التي لا يجب مسها) عليهم أن يكونوا بعيدين - بعدد معين من الخطوات - عن البراهمة (البراهمانيين)، معافة تتجسسهم باقترابهم منهم. وعلى أية حال، فمهما كانت نظافة المهمة، فإن الطائفة Caste التي تحتفظ بالعادات القديمة - كالأرملة التي تزوجت مرة أخرى بعد وفاة زوجها، وأكلت اللحوم، والبسات الثلاثي تزوج بعد البلوغ، كل أولئك ليس لهم إلا مكانة منخفضة في المجتمع. ومن ناحية أخرى، ممن المعروف أن الطوائف المفلقة (أو المتحجرة) قد تنشأ بالتخاذ عادات أقرب ما تكون إلى معايير الطبقة الأعلى.

ويبدو أنه طوال الألف سنة الأخيرة وحتى بدأت الأفكار الجديدة تؤثر في الوضع الاجتماعي في الهند، راح نظام الطوائف المفلقة Castes يسو نحو مزيد من الصرامة، وأن مزيداً من المحرمات (الطابو taboos) الهندوسية أصبحت أكثر صرامة، بل وزاد عددها، ومع هذا لا يجب أن تُسرف في الحط من قدر النظام الاجتماعي الهندوسي التقليدي. وذلك لأن كل ما يبدو غريباً في نظام الطبقة ونظام الطائفة المفلقة Caste كان كثير منه شائعاً في النظام الاجتماعي في أوروبا في العصور الوسطى، الذي كان طبقياً كما كان يدعى المصل على أسس موروثة إلى الله. ومن الخطأ أن يحكم على نظام اجتماعي قديم بمعايير القرن العشرين مهما كما مؤمنين بهذه المعايير (معايير أو مقاييس القرن العشرين). وأكثر من هذا، فإن المجتمع الهندوسي بكل ما فيه من مظاهر عدم العدالة ليس في حفاظه كثير من المجتمعات القديمة

لقد كان نظام الرق معتدلاً في الهند القديمة، وكان عدد العبيد قليلاً نسبياً. وكما كان الحال في أوروبا في العصور الوسطى، كان لكل الناس مهما كانت طبقاتهم أو طوائفهم مكان في المجتمع. وكان تنظيم الطوائف Castes المفلقة يُعطي درجة من درجات الأمان الاجتماعي، على نحو ما كان نظام الطوائف guilds في أوروبا في العصور الوسطى، إذ كان محاسن الطائفة المحلية (أو الطبقة المفلقة Caste) يرضى أعضاؤها أن حلت بأحدهم ضائقة، ويرعى أرامل من ماتوا في ظروف صعبة، وكذلك

أطعماهم. والولاء في الهند للطائفة المملقة Caste، بينما هو في معظم المجتمعات الأخرى للأمة أو للدولة. ومن هنا، فقد احتفظ المجتمع الهندي بتكامله وسلامته في مواجهة الغزاة المتعاقبين، فالطوائف المملقة Castes لا تعتمد على أية حكومة وإنما تركز على كونها مبنوة اجتماعيا، لذا فقد نجحت في الحفاظ على النظام الاجتماعي حتى في مواجهة الحكومات الأجنبية التي كانوا يمارسونها بشدة. لكن النظام القديم يتغير الآن بسرعة، وربما يصبح نظام الطبقات Classes والطوائف المملقة Castes بعد وقت يسير شيئا من الماضي، لكننا نخطئ إن أكدنا أنهما لم يحققا هدفا مفيدا.

لا بد أن نقرأ الباجافاد جيتا Bhagavad Gita في إطار النظام الاجتماعي الهندوسي - الأسرة، والطائفة المملقة Caste والطبقة، والباجافاد جيتا واحد من أكثر النصوص الهندوسية تأثيرا. والموضوع الأساسي لهذه القصيدة الدينية الطويلة هو الصراع بين القيم الخلقية.. هارجونا Arjuna هو الأح الثاني من بين الإخوة الخمسة من أسرة باندا Pandava الواردين في قصة مهابهاراتا Mahābhārata. وقد وقف أرجونا في عربته في انتظار المعركة الكبيرة التي هي الموضوع الرئيسي للملحمة. وقد وقف إلى جواره صديقه كريشنا الذي وافق أن يقود العرب، ولم يكن أرجونا يعلم أنه هو نفسه الإله فيشنو في صورته المتجسدة. وهي المعسكر المقابل كان هناك رجال كثيرون وطببوع وأقارب للإخوة الهنودالدين ومعلمون ودعاة وأصدقاء. وظن أرجونا أن رفع السلاح صدهم حتى ولو كان هناك سبب عادل - إنما هو عمل خاطئ لقد وجد أنه من الأفضل أن يترك أبناء عمومته ليحتفظوا بعرش المملكة مع أن هذا ليس من حقهم. وذلك اتقاء للمذبحة. واستدار أرجونا إلى كريشنا وأصره بهواجسه (بما ينور في عقله). والقصيدة (الملحمة) هي غالبيتها تتناول رد كريشنا الذي يحوى كثيرا من اللاهوت والفلسفة وإن كان جوهره أخلاقيا لقد بدأ كريشنا شكوك أرجونا أولا بأن شرح أنه هو كشاتريا Ksha- trya (رجل الطبقة العسكرية أو المحاربة)، ومن ثم فمن واجبه أن يحارب في معركة عادلة. فالحرب هي وظيفته وبالتالي فلا بد أن يحارب.

- لأنه هناك كثير من البهجة في أن يفعل المراء

واجبه - ولو بشكل سيئ، من أن يؤدي

واجب امرئ آخر، بإتقان.

- إنها لبهجة أن يموت المراء في سبيل واجبه،

أما القيام بواجبات امرئ آخر فتعطب المراء.

فأنت مرتبط بالأعمال لا بتأنيهاً (Ibid, 2, 47) هكذا يقول كريشنا . وهذا هو
 فعوى القصيدة (الملحمة) كلها . وهناك صلاح (فصل) جوهرى فى بعض الأفعال،
 وهناك خطأ فى بعضها الآخر وهذا ليس مرتبطاً بتأنيهاً، فالنتيجة لا تبرر الوسائل،
 فالمبدأ الأساسى لكل عمل يجب أن يكون هو الدارما Dharma - الشريعة المقدسة
 (الإلهية) الخالدة التى تقضى بأن على المقاتلين أن يقتلوا تماماً، كما أن على الدرامه
 أن يدرسوا، وتماماً كما أن على السواد أن يخدموا أسيادهم (مَنْ هم أفضل منهم).
 هالإنسان - إن كان يتبع بحدية هذا القانون الإلهى (الدارما) - يترك نتائج عمله للإله
 God إننا نبيده، فكما أن الإله يعمل بلا موقف لحفظ الكون بل ويسمو هو، فهو أى
 الإله - ليس - فى الأساس - جرم من الكون، كذلك الإنسان يجب أن يعمل دون ارتباط،
 عاملاً على ترسيخ النظام فى العالم (Ibid, 3, 25) فلهست هناك حدود ولا فصيحة هى
 حياة بلا عمل. لا حدود من حياة التمسك والتوحد (البعد عن العالم)، فالأفضل أن
 يعمل المرء باستمرار لرفاهية الناس غير مكثف بخدمة نفسه، بل يعمل كل ما فى وسعه
 لتحقيق عظمة الإله God بتحقيق شريعته (قانونه) التى هى إرادته.

هذا أسعى ما وصلت إليه القيم الأخلاقية الهندوسية، وهذا هو الذى أصبح إلهاً
 لكثير من المصلحين فى الهندوسية الحديثة. لقد تأثر المهاتما غاندى بنص النبأ جالاد
 جيتا، أكثر مما تأثر بأى نص آخر يدعو للمساواة والسلام (تلاصيف Panchajanya) رغم أنه
 بدا وكأنه يدعم النظام الطبقي وسيطرة المسكرين. لقد كان هذا النص رسالة يمكن
 أن تأخذ بها كل الأنظمة وكل الإيديولوجيات. إنها رسالة لكل زمن ذات قيمة لا تمضى.
 مما جعلها من أعظم الملاحم الدينية فى العالم.

- أدّ العمل الذى يجب عليك القيام به

- فاعمل أفضل من المطللة .

- فأنت لا تستلبح حتى الإبقاء على نفسك حياً

- إن امتعت عن العمل تماماً ...

- أدّ العمل المخطط لك

- أدّه دون ارتباط بشيء.

- لأن المرء إذا عمل للعمل ذاته

- وصل لمرتبة سامية.

- لا شيء فى العوالم الثلاثة احتاجه.
- لا شيء لا أملاكه
- لا شيء لا بد أن أحصل عليه
- لذا فساظل أعمل دوماً.
- فإذا لم أعمل دوماً بإخلاص
- قد يقتدى بي الناس
- فأكون سبباً فى عودة الموضى (اللائقون) من جديد
- فأكون بالتالى سبباً فى مماناة كل الموحودات..

اطرح خوفك وحارب
ألقى كل أعبائك على
بهتاً أنت محتفظ بنفسك بين جميعك
محتفظ بأنانيتك وورغياتك؟
لا. اطرح خوفك وحارب.

(Ibid, 3, 8, 19, 22 - 24, 30)

التحوليات الحديثة

نسق المفائد والأفعال (الكلمة تشمل الطقوس) الذى وصمناه آنفاً هو النسق الذى لا يرال الهندوس يشعرون به. فالهوجا Purja (أى الشماثر والطقوس التى تُمارس فى المنزل) ونظام الطوائف المعلقة (أو الطبقات المتحجرة Castes) كلها لا تزال باقية إلى اليوم، وما زال الآلاف يحججون إلى نهر الجانج المقدس ليمسكوا فيه، ومارالت المواشى المخصصة تحتر فى أركان شوارع المدن الكبرى. لكن فى المائة سنة الأخيرة ظهرت روح جديدة، ومن الخطأ أن نعتبر الهندوسية الحديثة ليست سوى ما ذكرناه فى الصفحات السابقة، فالملاح الإسلامية للهندوسية الحديثة هى الشعور العميق بالهدف الاجتماعى والنيل إلى ما يمكن تسميته بالتطهرية Puntanism، فكثير من الجوانب المقيمة (المصرّة) فى الهندوسية فى سبيلها لزوال، وبعضها زال بالفعل - التضحية بالنساق (أى تقديمها قرباناً) انتهى منذ ما يزيد على القرن، وأصبح تزويج الأطفال غير قانونى، وتم إلغاء النّساء فى المعابد، وتحريم لمس بعض أفراد الطبقات (الطوائف) النجسة قد يخفى قريباً، وكذلك التضحية بالحيوان. والحكومة الهندية

الحالية قادرة على عمل الكثير للطوائف (الطبقات المغلفة) المبيودة (التي لا يجوز لمس أفرادها أو السماح لهم بالاقتراب من أفراد الطبقات الأخرى) وهو إثم وظلم عميق الجذور لم يجسر الإنجليز أثناء حكمهم لنهند على انتهاكه. لقد أصبحت المعابد والمحلات مفتوحة الآن بحكم القانون لهؤلاء المنبوذين، رغم أن الضغط الاجتماعي ضدهم ما زال قائما في بعض أنحاء الهند. ولا تزال الحملة الحكومية مستمرة لتأكيد حقوقهم. وتم تحريم تعدد الزوجات الآن. كما أبيع الطلاق، وأصبح من حق الأرملة أن تتزوج مرة أخرى. واختفت كنز من المحرمات taboos القديمة، وكذلك اختفت أفكار متعلقة بالجماسة (عدم الطهارة) من الناحية الطقسية

وقد وجدت بعض السوابق (الإرماصات) لهذه التطورات في هندوسية الأيام الخوالي (الهندوسية الأقدم)، فالهاجاڤاد جيتا Bhagavad Gita - كما رأينا - طلع في الأدهان ما لا حد له من الأفكار المتعلقة بضرورة العمل لتحقيق ازدهار العالم ورحائه، رغم أن هذا من وجهة نظر مؤلفها مرتبط بالحفاظ على الدارما^(٥) القديمة ancient Dharma، وبعض الأشعار النبية في العصور الوسطى دعت لخدمة المقراء، والتعرض للمعابة كوسيلة للتقرب إلى الإله God. والإصلاحى السمالى العظيم شيتانيا Chaitanya للمعابة كوسيلة للتقرب إلى الإله God. والإصلاحى السمالى العظيم شيتانيا Chaitanya يُقال إنه كان يرمى المرصى وكمار السن من الطوائف المبيودة، رغم أنه هو بمسه كان برهميا (براهمانيا)، لقد فعل كل هذا حتى قبل أن يترك بيته لممارس حياة الرهد ولتشف (المرحلة الرابعة الألف ذكرها) التي تنتهى فيها كل الفواص مع الطبقات المنبودة وكل الطابو taboos، وكانت المعابد الكبرى تقدم الطعام دائما للجوعى، كما كانت تهتم بالمرضى إلى حد ما، لكن المثير الكبير الذى أحدث التطور الكبير فى الوعي الاجتماعى فى الهندوسية إنما أتاهما من الغرب.

ف رغم أن عددا قليلا من الإرماليات الكاثوليكية واليهودى مسنطية كانت تبشر فى الهند فى القرن الثامن عشر، إلا أن شركة الهند الشرقية البريطانية منعت فى البداية كل النشاط التبشيرى (الإرسالى) فى المناطق التى تديرها، خوفا من إغضب رعاياها من الهندوس والمسلمين. إلا أنه فى سنة ١٨١٢ أجبر الوعى الإنجليكلى المتزايد شركة الهند على السماح للإرساليات التبشيرية بدخول الهند. لقد كان متاحا بالفعل فى المدن الكبرى تسهيلات لعدد قليل من اليهود لتلقى تعليم ابتدائى على النمط العبرى، أما من

الآن (١٨١٣) فصاعدا فقد راح عدد المدارس الإرسالية يتصاعف. وعيبت شركة الهند الشرقية البريطانية بعض الهنود ممن يمهرون الإنجليزية بشكل جيد في مناصب ذات مردود مالى عالى نسبيا، وكان التجار يرون أنه من المفيد معرفة شيء من لغة الإنجليز وأساليبهم في الحياة، ومن هنا، فإن بعض الهندوس من الطبقة الوسطى راحوا يرسلون أبنائهم لمدارس تعلمهم موضوعات إنجليزية باللغة الإنجليزية. وظهرت مجموعة صغيرة جدا من المفكرين الذين أخذوا يمسق الحياة الغربية على نحو ما هي كلكتا وبمباي، وبين هذه المجموعة بدأت الأفكار الجديدة تستقر.

وكان رام موهان روى (١٧٧٢ - ١٨٢٢)، Ram Mohan Roy، هو أول رعيم إصلاحى ظهر في هذه الطبقة الوسطى الجديدة، وكان من أسرة برهمنية في كلكتا، ونتيجة دراساته للاهوت المسيحي والإسلامي، خُص رام إلى أن الهندوسية الأصلية كانت من أديان التوحيد الخالص ولم تعرف الأوثان، وأن الشرك (تعبد الأوثان) الذي عرفته العصور المتأخرة ضلال عمين يعرّف الهندوسية عن رسالتها الحقّة. وعارض تمدّد الروحانيات وحرق الأرامل. بل وقام بدور مهم في إبطال هذه الممارسة الأخيرة (حرق الأرامل) وفي سنة ١٨٢٨، أقام أول كنيسة Church هندوسية إصلاحية حديثة في البراهما سماج the Brahma Samaj، رعشت عبادة الصور (الأيقونات أو التماثيل) وكانت تؤمن بالتوحيد العالَمي، واتبعت شكلا من أشكال العبادة الجماعية على النمط المسيحي، وكان لاهوت رام عريبا من الهند تماما - لقد كان توحيد توحيدا باردا (غير مثير للعواطف) من نوع التوحيد الذي أحدث به البروتستانتية في القرن الثامن عشر. وعلى أية حال، فقد كان الراعي الثاني لكنيسة البراهما سماج هو ديندرا نات طاغور Debendra Nath Tagore والد الشاعر المشهور، وكان رجلا ذا بصمة مختلفة (أثر في هذا المعبد أو الكنيسة تأثيرا مختلفا)، فبينما كانت فكرة رام عن الله أنه أقرب ما يكون إلى التعالي والتسامي، نجد أن إله ديندرا حالٌ باطِنٌ immanent، وأدخل الدعوات والصلوات والمشاركة الروحية في المراهما سماج - وهكذا أصبحت أكثر اقترابا من الشخصية الهندية.

وكان الإمام الإصلاحى الثالث لهذا المعبد أو هذه الكنيسة هو كيشاب شانندرا سين Sen، إلا أنه انفصل عنها ليؤسس في سنة ١٨٨١ ما أسماه "الشريعة الجديدة the new Dispensation"، وهي كنيسة أو معبد تألف فكره من عناصر دسية مختلفة، وله كتاب مقدس مؤلف من مقتطفات من كل الكتب المقدسة للديانات الكبرى. وسرعان ما أضّر

الانقسام بالفعل بالبراهما سماج فراجت أيلعها - الآن - تولى - وما زالت بعض هروعها المختلفة موجودة، لكنها فقدت معظم تأثيرها الذى كان لها فى القرن التاسع عشر. لقد انتقلت نوازع الإصلاح إلى أماكن أخرى. لقد أصبحت الانتفاذية، والتشبه الظاهرى بالمسيحية اللذان أخذت بهما البراهما سماج غير كافيين لمواجهة احتياجات طبقة المثقفين الهندوس الصاعدة، الذين أصبحوا الآن مستعدين لاستقبال أنبياء تتوهم تعاليمهم توغلا شديدا فى التراث الهندوسى رغم تأثرها بالأفكار الجديدة

وكان دياناند ساراسواتى Dayanand Sarasvati (١٨٢٤ - ١٨٨٢) أول معلم مهم من هذا النوع - سانياسى الجوجراتى (الكنجراتى) a sannyasi of Gujarāt - وبعد أن تعرض دياناند لأزمة روحية عميقة انتهى إلى أن الهندوسية كلها صلال (إعراف)، وأن تعدد الآلهة فيها (ما فيها من شرك) وعبادة الصور (والتمثيل)، كل ذلك عساذ يضاف إلى فساد، فالدين الهندوسى الصحيح كما يتجلى فى الشهادت الأربعة Vedas براء من ذلك كله. وقد رفض كل النصوص الدينية الأخرى ولم يؤمن إلا بالشهادت الأربعة لأنها أقدم النصوص وأكثرها قداسة، وقد هضرها بأكثر طرق التفسير غرابة مملا أن كل الأسماء التى تشير إلى آلهة متعددة ليست فى الواقع إلا أسماء للإله الواحد، وأن كل الإشارات إلى أضحيات حيوانية ليست إلا رموزا. حقيقة لقد عرفت الهند طوال قرون ممتدتين فسروا النصوص الدينية تفسيراً غير عادى، لكن تفسير دياناند للشهادت كان هو الأكثر جسارة من أى تفسير آخر قال به اللاهوتيون الهندوس. وقد صرح معارضوه أنه هو نفسه غير مقتنع بتفسيراته فى قرارة نفسه مرة. حذبت مؤسسته الدينية (أريا سماج) كثيرين من الأتباع، ومارالت موجودة كقوة دينية. ولقد كانت على مستوى التعاليم الاجتماعية ثورية تماما بالنسبة للعصر الذى نشأت فيه، فمنعت نظام الطوائف المبودة ومنعت زواج الأطفال وسعحت بزواج الأرامل مرة أخرى. لكن من الوجهة التاريخية فإن أكثر ملامح الأريا سماج أنها كانت عدوانية، فبينما كانت البراهما سماج تحترم الأديان غير الهندوسية فإن الأريا سماج هاجمت كلاً من الإسلام والمسيحية، وكذلك المذاهب الأوثودوكسية (السلفية). وكان دياناند ساراسواتى مقاتلا يعلل مدافعا عن قضية "الكنيسة" (أو المعبد) الجديدة التى أسسها، وراح يلقى حظيا لاهوتية هجومية عنيفة.

إنه لأول مرة - طوال قرون - لتعرض الهندوسية لمثل هذا الهجوم وبحلول انعقود الأجيال من القرن التاسع عشر، نمت فى الطبقة الوسطى الهندوسية روح التملك بالتراث الهندوسى ومقاومة انتشار التأثير المسيحى المباشر. ولاقى هذا

الاتحاد الحديدي فتشجيعا كبيرا من امرأة بارزة هي مدام هيلينا بلافاتسكى-Helena Blavatsky مؤسّسة الجمعية الثيوصوفية، والتي أتت للمهد مع مساعدتها المخلص الكولونيل أولكوت Olcott في سنة ١٨٧٧، وبعد أن جابت شبه القارة الهندية، أسست بعد خمس سنوات من وصولها مقررا لجمعيةها بالقرب من مئراس حيث بقيت هناك حتى وفاتها في سنة ١٨٩١. وبشكل عام تظر الحرب لهذه الشخصية الجذابة القوية على أنها دجالة مشعوذة، وكان أفضل التفسيرات سماحة معها هي أن الرسائل التي رعت أنها تألفتها من مهامات mahātmās أخوة (جماعة) البيهس العظما Great White Brotherhood إنما هي ناتجة عن حالة دون الوعي في عقلها. لكن سواء أكانت تعتقد فعلا هي صدق الوحي (أو الإلهام) الذي أتاها أم لا، فقد كان تأثيرها في الهند كبيرا جدا. لقد راحت في أسفارها في الهند تبذل قصارى جهدها في إقناع الهندوس الذين قابلتهم بمظمة دينهم (الهندوسى). حقيقة أن عددا قليلا من الباحثين الغربيين كانوا بالفعل قد بدوا يعترفون غالبية بممو جواب من الفكر الهندوسى، ولكن أحدا منهم لم يمتدح الهندوسية بمصطلحات قوية كالتي استخدمتها مدام بلافاتسكى، التي قالت لليهود إنهم يمتلكون الحكمة القديمة بشكلها النقى، التي اقتنحها الغرب أو وصلتته مشوّهة. ورغم أن كتاباتها الأولى كانت تعتمد على الأساس على القبالة (*) (I, 41, PP)، إلا أن أفكارها الآن أصبحت هندية الطابع بشكل واضح، والرسائل (الوحي) التي تلقتها من المهامات mahātmās ربما تكون محتارات من الكتب المقدسة الهندوسية والبوذية.

ولا بد من النظر للجمعية الثيوصوفية كأول مذهب من مذاهب الهندوسية الجديدة neo - Hindu يكون له دعاية خارج الهند، لكنه الآن أصبح أقل أهمية، هذه الجمعية الثيوصوفية خاصة في ظل رئاستها الثلوية السيدة آنى بيسانت Mrs. Annie Besant، وهي امرأة ذات شخصية قوية مؤثرة لا تقل عن شخصية Blavatsky وكانت مستقيمة غير معجّرة، وقد لعبت دورا كبيرا جدا في الإحياء الهندوسى، لكن دورها لم يلق الاهتمام الكافي.

أما رامانا كرشنا پاراماهامسا (١٨٢٤ - ١٨٨٦) Rāmāṇaśrīa Paramahansa فكان تأثيره أكثر أهمية، وهو برهمى (براهمانى) فقير كان محلصا في عبادة الرّبة الأم Mother Goddess في معبد شهير في ضواحي كلكتا. وفي حوالى سنة ١٨٧١، بدأ هذا الصوفى المتربّص في دراسة الأديان الأخرى وراح يصنع نسخة - بشكل مؤقت -

(٥) الاتحادات النيطلية السحرية في التراث اليهودى. (المترجم).

مكان المؤمن شديد الإيمان بالدين الآخر (أى تعبد كالمسيحيين مرة وكالمسلمين مرة أخرى...)، وراح يقرأ المصووص الفلسفة الملائمة فى الأديان الأخرى، وراح يردد الصلوات والدعوات الماسمية، واتباع النظام الروحى الماسمى. وانتهى من كل هذا بنتيجة يمكن تلخيصها فى هذا الشعار:

كل الأديان واحد، فوقها لما توصل إليه راما كريشنا.

فإن المسيحية والإسلام والبراندشيتية، كلها تدعو

للشبه نفسه، وكلها تمهدنا إلى الحقيقة نفسها

التي يمكن أن يتلقاها الصوفى (المستغرق فى التأمل الباطنى)

• توحد كل شيء فى الروح الكونى Universal Spirit.

وتجمع حول راما كريشنا مجموعة من الأتباع الأكفاء الذين بشروا رسالته. وحاولوا أن يعيشوا حياة الروح التى دعا إليها. لقد كان هذا الهندوسى الراهب المذهب نصف المتعلم واحدا من الشخصيات البادرة الذين ملئوا بطاقة روحية كبيرة أثرت فى كل من اتصل به. وقد قابلته كل من كهشاب شاندرا سين Keshab Chandra Sen ودياناند ساراسفاتى Dayanand Sarasvati واستفادا على نحو ما منه. وداعت شهرته فى مختلف أنحاء الهند، ولم يكن تراثه مجرد مذهب هندوسى حثيث حمل اسما بده، ولكنه عمل أيضا على تعميق الوعي الدينى الوطنى، وكان مدعاة للفخر فى التراث الدينى الهندوسى.

وكان أهم أتباع راما كريشنا هو نارندراناث دتا Narendranath Datta، وهو شاب بنمالي تلقى قدرا طيبا من التعليم، أصبح بعد موت أستاذه داعيةً a samyāsi، وكرس نفسه لنشر تعاليم راما كريشنا، وحمل اسما دينيا هو هيفكاناندا Vivekananda. وكان ذا شخصية قوية وأخلاق، وكان متحمسا لبقا جدا، كما كان كاتباً بملك ناصية الإنجليزية. وفى سنة ١٨٩٢، زار الولايات المتحدة ليعحضر مؤتمرا لغويا فى شيكاغو. وكانت أمريكا دائما مستعدة لقبول أفكار جديدة، وكان عند من الكتاب الأمريكيين قد كتبوا بتعاطف عن الهندوسية، لذا فقد رحبت بهفكاناندا ترحيبا حارا. وكان كثيرون من الأمريكيين يحضرون محاضراته، وكان يؤثر فيهم تأثيرا كبيرا، فتأسست عدة جمعيات هيدانتية Vedanta Societies فى اللس الأمريكية الكبيرة لمواصلة ما بدأه وبعد عودته للهند - بعد أن ألقى محاضرات أيضا فى بريطانيا العظمى - أسس إرسالية راما كريشنا Rāmākṛishṇa Mission. وكان الهندوس قد أسسوا جمعيات، ومنظمات للعمل

الاجتماعي، ويدل البراهما سماج جهدا للتخفيف من وطأة المجاعة وقد كانت مرحلة مهمة من مراحل نمو الوعي الاجتماعي الهندوسي، والأكثر من هذا، فقد أدى نجاح فيفيكاناندا في الغرب إلى مزيد من رفع شأن معنويات الهندوسية، فبعد أن كانت الهندوسية عرضة لغزو تبشيري إسلامي أو مسيحي، طوال سيمائة سنة، أصبح الدين الهندي القديم، الآن، يدعو لنفسه في بلاد معارضيه. أخيرا نهض الهندوسي الآن ليتمسك بدينه كما يتمسك الآخرون بأدينتهم، بل واستطاع أن يحول عددا من أتباع الأديانات الأخرى للهندوسية.

ومع هذا، على موجة الحماس العارمة التي حيا بها الهندوس فيفيكاناندا عند عودته من العرب، وكذلك تأسيس الإرسالية راما كريشنا، لم ينتج عنهما تغيير مؤثر في الطبيعة العامة للهندوسية. فلم تكن الإرسالية إلا منظمة أو مؤسسة صغيرة نسبيا، ولم تكن جهودها في الإغاثة سوى قطرة صغيرة في محيط الفقر والمماناة في الهند، لكن فيفيكاناندا قد استعاد العقيدة الهندوسية المثقة التي نادى بها مصلحون سبقوه لكنهم لم ينجحوا في إقناع الناس بها. وعندما مات بمرض البول السكري في سنة ١٩٠٢ كانت الحياة الجديدة التي تصور في الهندوسية قد أصبحت واضحة المعالم تماما. وكان فيفيكاناندا من الفيينيين (المؤمنين بالقيادات) من مدرسة (مذهب) شانكارا، وهي مدرسة سلفية (أورثوذكسية) تماما. لقد راح يدعو إلى أن كل أفكار المسيحية ونظمها وتطبيقاتها حسنة إلا أن بعضها قد اعتراه التشويه أو سوء الفهم، وراح يردد ما قالته مدام بلافانيسكي من أن الهندوسية هي أقدم أديان العالم وأكثرها نقاء، وأن الهند هي أكثر الأمم روحانية. فكل ما كان جيدا في أديان العالم القديم إنما أتاه من الهند. والآن نضوق الغرب على الهند بانحلاله العملي والمادي. وعلى اليهود أن يتشربوا من الغرب كل ما هو مفيد في العلوم والتكنولوجيا، وأن يعلّموا العالم كما علموه من قبل كيف يعيشون حياة الروح في مجتمع يدعم حياة الروح ويجعلها هدفا له إن أسطورة إغراق الهندوسية في القدم وكون كل الأديان مديمة لها والزعم بأن الثقافة (أو الحضارة) الهندوسية حاضرة روحية في الأساس، بينما حضارة (ثقافة) أوروبا مادية في الأساس - غالبا ما تتردد في الهند حتى الآن. ولم تعد الاتجاهات التوفيقية القديمة هي البراهما سماج ذات قوة أما الهندوسية الجديدة التي قال بها فيفيكاناندا وما لحقها من تطورات كثيرة، فهي ذات التأثير الأكبر في الهند الحديثة وقد كيّفها عبقرية المهاتما غاندي، فأصبحت إيديولوجية لحركة الاستقلال الهندية.

لقد عقد المؤتمر الوطني الهندي أول اجتماع له في سنة ١٨٨٥، وكان اعصاؤه الأوائل - في الأساس - من الهنود المتشورين نصف المتفرجين (الأحدين بأساليب العرب إلى حد ما)، ومن المؤيدين للبراهما سماج وغيرها من المؤسسات الدينية الأصغر، (ودات المذاهب الإصلاحية)، والتي كان عددها كبيرا في ذلك الوقت. وعلى أية حال، فسرعان ما ظهرت وطنية مطلقة عنيفة أدت - عاليا - إلى أعمال شغب وقذف بالقنابل. وكان الزعيم الوطني الكبير في بواكير القرن العشرين هو ب. ج. تيلاك Tilak براهماينا Brāhmaṇa أورثوكسيا (مسلما) راجعا في الدفاع عن نظم الهندوسية الأولى وافكارها حتى رواج الأطفال، لكن أتباع الهككاساندا لعبوا أيضا بدورهم دورا في هذا التمرد الوطني، ذلك لأن تعاليمه لم تدعم الوعي الاجتماعي الهندوسي فحسب، وإنما دعمت أيضا الوطنية الهندوسية.

لقد كان للهندوسية الجديدة - إذا - تأثير قليل خارج الطبقة الوسطى في المدن الكبيرة. ففي بداية هذا القرن (العشرين) لم تتأثر جماهير الهندوس بتعاليم المصلحين إلا بالكاد (بقدر قليل)، إذ لم يسمع بها إلا القليلون. بل إن الملاحين - الأميين لم يكادوا يسمعون بأسمائهم. لكن بعد هؤلاء المصلحين الكبار أتى مهندس كارمچاندر غاندي Mohandas Karmchandr Gandhi (١٨٦٩ - ١٩٤٨) الذي نجح أخيرا في تقديم الإصلاحات للجماهير، وكيف الأفكار الجديدة مع حاجات الحركة السياسية التي أدت إلى إخراج البريطانيين من الهند دون دماء كثيرة.

ويميل الغربيون إلى اعتبار غاندي زعيما سياسيا ذا إيمان ديني راسخ، ويبدو غاندي في بعض الأحيان ملائما لهذه الصفة، لكن الأقرب للصحة أنه زعيم ديني ذو قناعات سياسية راسخة، لأن كل نشاطاته السياسية كانت دائما ناتجة عن إيمانه الديني العميق وتجاربه الدينية المتوقعة. وثمة معالطة أخرى شائعة مؤداهما أن غاندي نجح في بث الوعي السياسي في الهندي الأمي المادي، لأنه بدأ كضوئيد لكل ما هو مقدس وأورثوكسي (مسلما). هذا خطأ صراح، فمن وجهة النظر الدينية نجد أن غاندي مصلح ديني قوي، تماما كما يقول هو عن نفسه. فمظهره للجوانب العقيمة في الهندوسية مثل الفصل بين الطبقات والطوائف، والطوائف النجسة (التي لا يجوز مسماها) والتلوث الطقسي (التجاسة الطقسية)، كانت نظرة معادية. لقد كان ينظر لكل هذا باعتباره إساءات عريية أقصدت الهندوسية النقية التي شهدتها في أيامها الأولى. وكان الكثير من عقائده الدينية المميّزة مُستقى من مصادر غير هندية. فالمساواة الاجتماعية التي قال

بها هو مدين بها لچون مستيوارت مل Mill والاتجاه العام فى الفكر الأوروبى، أكثر من كونه مديها بها لاي فكر هندي. والبنائية (أن يعيش الفرء على تناول النباتات فحسب) فى الهندوسية وصيغت فى الأساس للطبقات العليا، أما تحبب العنب بشكل كامل-Vi - non olence فقد دافع عنه غاندى باعتباره أمراً خاصاً بالزهاد (والمتصوفة)، وفى الكتابات التى تناولت الدارما dharma الخاصة بالرجل المادى يحق للمره أن يقتل - حتى أحماء - دفاعاً عن نفسه عند الضرورة، أما الحرب المادلة (دفاعاً عن الحق) التى هى أبعد ما تكون عن كونها مجرمة، فتجرمها الدارما باعتبارها تضحية بالمحارب وقد قُتِمَ رجال الدين الياييون Jan الذين عرفهم غاندى فى شبابه - فدموا له إلهامهم الذى أكد اتجاهه نحو عدم العنف non Violence، لكن ربما كانت أقوى التأثيرات فى هذا المجال آتته من عظة الجبل Sermon on the Mount^(٥) وكتابات تولستوى.

أما كَوْنُ غاندى غير مشجع للصناعات الكبيرة وإصراره على نبالة العمل الهندوى فلمس له سوابق حقيقية تؤيده فى الكتب المقدسة الهندوسية، ولا يد أن نمرؤ إلى تأثيرات متداخلة آتته من تولستوى ورسكين ووليم موريس Morris. وهماك سوابق هندوسية لأسلحة غاندى الرثبسية (الكماح السلمى أو عدم العنف non - Violent Weapons) ونعنى بها الهارتال hartal (الامتناع عن تسلم الأجرة the rent - strike أو ترك العمل كنوع من الاحتجاج السياسى)، والجلوس عبر الطريق لإعاقة، والصوم حتى الموت، لكننا حتى هذا نجد غاندى مديها بشيء منه للثورو Thureau البريطانية، وللوطنيين الإيرلنديين. إن غاندى مصلح ومتعبر وليس محافظاً، بل أكثر تحرراً من هؤلاء المحافظين الذين ظهرؤ فى الإطار العام لتاريخ الدين فى الهند.

وبجاء غاندى فى إقناع الهنود الماديين يعود فى المقام الأول إلى أنه ظهر أمامهم كسانياسى Sannyasi كيف افكاره الجديدة مع احتياجاتهم وطبيعتهم، لدرجة أن افكاره الجديدة هذه بلغت طبيعية تماماً لقد كان غاندى - بالنسبة للرجل الشعبى البسيط - قدسياً عظيماً، ارتبط بالله (الإله) ارتباطاً وثيقاً، ومن ثم بدب كلماته وحيا يوحى، وكان رده الاحتيارى وفقره التطوعى، اللذان حذا حذؤ هيهما كثير من تلاميذه، دليلاً على إخلاصه. واعتقد أناس كثيرون أنه تجسيد للإله فيشمو Vishnu مثل الأبطال الأسطوريين كراما Rāma كريشنا، وكان فى لاهوته أقرب ما يكون إلى المنشدين المسيحيين فى العصور الوسطى منه إلى الفلاسفة، لقد كان فيذ^(٦) إندا بارعاً فى تحويل ميثافيريقاً

(٥) فى الأنجيل. (الترجم)

شأنكارا إلى أشعار، وامن بأن وراء الإله الشخص *the personal deity* الذي يعتمد إليه رجاله يكمن روح العالم غير الشخص *the impersonal World Spirit* هذا الروح هو كُنْى الحقيقة ولا يمكن التحقق منه إلا بالتأمل. ويبدو أن غاندى لم يكن مهتما بهذه الفكرة السامية، أو لم يُعرها إلا اهتماما قليلا. لقد كان بالتأكيد راهدا (متصوفا) وقادرا على خوض تجارب دينية ذاتية، لكنها كانت في غالبيتها لإله مشخّص أكثر منها للموجود المطلق المجرد *impersonal Absolute*. وكان لاهوته بسيطاً متحرراً يشبه لاهوت كيهير *Kabir*. خالته (الإله) هو الأب المحب وكل الخلائق اطعاه (عبّاه). وقد استقى غاندى - مثله في ذلك مثل راما كريشنا - الكثير من النصوص الدينية غير الهندوسية. لقد أحب الكتاب المقدس المسيحي كما أحب القرآن، وكان من مصادر إلهامه الأثيرة لديه التريما الهرونستطية *When I Survey the Wondrous Cross*. وكان من أصدقائه المقربين أتباعه مسيحيون ومسلمون وكان الهندوسى الأورثوذكسى (الملفى) المتصّبب (الذى كان عضوا في حركة هندوسية ملقية) الذى اعتّله، على وعى كامل بما يقوم به غاندى من عملية إصلاح جذرية للهندوسية.

لم يكن المصلحون قبل غاندى سوى واضعى أسس، أما المهندس الحقيقى للهندوسية الجديدة فهو غاندى. فعندما مات كانت الهندوسية قد أعلنت توجيه بعضها إلى حد كبير. لقد ظلت حتى الآن الطبقة المفلقة وافكار النجاسة الطقسية التى لازمت الهندوسية دوما، لكن هؤلاء الهندوس المتعلمين الذين لا يزالون يحتفظون بنظام الطبقات (أو الطوائف) المعلقة، هذا النظام الأثم والواضع إثم، إنما يتصرفون بشكل مضلل بما يناقض الحكم السليم. إن غاندى لم يكن داعيا للمساواة فحسب وإنما ملزما بالفعل، إذ طلب من أتباعه أن يقوموا بالأعمال الدنيا لأنفسهم دون اعتماد على الطبقات المنوذة بل لقد طلب منهم نزع بورات المياه، لقد أعلن وفاة نظام النجاسة (الطبقات التجسّس التى لا يجوز مسّها) وكل نظام الطبقات (أو الطوائف) المتحجرة (المفلقة).

وما زالت روح الرعيم الكبير حية جدا في الهندوسية وسقطت عبّاته على فهموبا بهاف *Vinoba Bhave* (وُلِد سنة ١٨٩٥) فأصبح أكبر زعماء الهندوس تأثيرا في هذه الأيام (نشر الكتاب في منتصف القرن العشرين). إنه يعيش عيشة سلفيassi *Sannyasi* على نمط طريقة حياة أستاذه (غاندى). لقد راح فينوبا يجوب من قرية إلى قرية مشيا على الأقدام حافئا أصحاب الأراضى على التنازل طوعا عن جانب كبير من ممتلكاتهم لمن لا يملكون أرضا. وقد حققت ممركة التنازل عن الأراضى (وهيها) *Bhūdan* (بودان)

التي بداها فينويا بهاتفنا نجاحاً ملحوظاً في كثير من أنحاء الهند، وهي جزء من حركة الهندوسية الجديدة التي أطلقت على نفسها اسم سارافودايا Sarvodaya (الهنوس العالمي Universal Uplip) التي راجع عمر الهند كلها لرفع مستوى المامل والفلاح على الأصعدة الثقافية والأخلاقية والمادية، ولم تكن هذه الحركة تعتمد على الحكومة في شيء، وإنما كانت حركة مستقلة.

وقد أنجبت الهندوسية الحديثة فلاسفتها ولاهوتيتها ورجالها المنفدين، وربما كان أشهر هؤلاء جميعاً هو أرافندا جوز Aravinda Ghose (١٨٧٢ - ١٩٥٠) الذي يُعرف بشكل عام باسم سري أوردينو Sn Aurdbindo وفقاً لطريقة النطق البنغالية لاسمه. هذا المعلم استقر في بونديشري Pondicherry التي كانت آنئذ مستعمرة فرنسية، وأصبح داعية دينياً، بعد أن قضى فترة شبابه زعيماً وطنياً متمرداً، وكانت الفيدانتا - Vedānta التي أخذ بها سري أوردينو هي فيدانتا شانكارا Sankara لكنه طوّر فيها، وهو عدين بشيء من أفكاره المتطورة الجديدة لبيرجسون Bergson. وحاول سارافيلي راداكريشنان Sarvepalli Rādhakrishnan في كتاباته أن يمسّر عقائد الهندوسية القديمة بمصطلحات القرن العشرين كما فعل الشاعر المشهور رابدرانان طاعور. وآخرون كثيرون أقل درجة ويصعب ذكرهم جميعاً في هذا السياق.

ومد مائة عام - أي على وقت التمرد Mukhy - كانت هناك كثير من الإرساليات التبشيرية في الهند، وكانت هذه الإرساليات تعتقد أنه في عصون أجيال قليلة ستتحول الهند كلها للمسيحية. لقد بدا للمرء الذي لا ينظر إلى ما دون السطح أن نظام المحرمات (الطابو) والقيود الطقسية العنيفة اللذين هما أكثر مظاهر الهندوسية وضوحاً له، سيرولان ولن يصعبا في وجه الإبداعات الغربية ممثلة في السكك الحديدية والعلوم والطب ومحو الأمية، وهذا كله سيتترك هجوة لن يملأها سوى دين المسيح. حقيقة أن نظام الطبقات (أو الطوائف) المفلقة والفرقة الطقوسية يختفيان سريعاً، لكن هذه الهجوة بتطورات جديدة في الهندوسية نفسها (وليس دين جديد). لقد تركت المسيحية بصمتها في الهند لكن عن طريق غير مباشر. لقد تم تلقيح الهندوسية بكثير من الأفكار التي أتتها من الغرب، فأبدت إمكانات تطويرية غير متوقعة. لقد رأينا أن الهندوسية كانت تميل دائماً للاستيعاب لا للاستبعاد، وقد تمثلت في الأعوام الخمسين الأخيرة مبادئ المساواة والخدمة الاجتماعية بدرجة كبيرة. لقد كانت

الهندوسية عبر أجيال متتالية تترك الكثير مما فقد قيمته، فالبنسبة للمجتمعات القبلية وشبه القبلية التي كانت موجودة زمن القديسات (العصور القديمة)، كانت التضحية بأعداد كبيرة من الحيوانات مسألة ضرورية ربما لأسباب اجتماعية، أما مؤخرًا فقد اختفى نظام الأصحيات بهذا الشكل إذ لم يعد مجدياً (انتهت فولادة)، ومع هذا فإن النصوص التي تصف مثل هذه الأصحيات مازالت مقدسة في نظر الهندوس، لكنها أصبحت عديمة لا يؤخذ بها، والأمر نفسه انطبق على كثير من الممارسات في الهندوسية الكلاسيكية. فزعم أن كل النصوص القديمة مقدسة، إلا أنها مجال لإعادة التفسير أو تفسيرها بشكل رمزي (مجازي). وهذا ليس اتجاه الإسلام أو المسيحية الهوتستطية التقليدية، أما الهندوسية فلا تتمسك أبداً بحرفية كتبها المقدسة. ومن هنا فكل الإمكانيات متاحة أمامها لتكيف نعمها مع كل المتغيرات السريعة في القرن العشرين دون أن ترهق - رسمياً - أي جزء من تراثها الماضي.

لقد أصبحت الهندوسية الآن قوة عالمية. ومع استقلال الهند التام، فإن أفكار الرجال الذين رتبهم الهندوسية وسياساتهم قد أصبحت ذات أهمية حيوية لكل الأمم. ومنذ الزيارة الأولى التي قام بها فيشكاناندا لأمريكا راحت الهندوسية الجديدة تنتشر ببطء خارج الهند. لقد صم فرع جمعية هيدانثا في لوس أنجيليس معكرين معروفين مثل الدوس هكسلي Aldous Huxley وكريستوفر إشرود Isherwood. ويوجد في كثير من المدن الأوروبية والأمريكية جمعيات مشابهة، كما يوجد فيها أيضاً معلمو الهوجا. لقد بذلت الهندوسية عن طريق فلسفتها جهوداً لإحداث تأثير في الغرب، لقد كان تأثيراً رقيقاً لكنه حقيقي، زعم أن الأديبة monists الهندوسية تبدو الآن أقل شعبية لدى الفلاسفة الغربيين مما كانت عليه في القرن الماضي.

لا يجب أن ننظر للهندوسية كدين قديم عفا عليه الزمن. حقيقة إن الهندوسية القديمة ما زالت موجودة لكنها أصبحت الطريق للجديد ليس عن طريق ثورة دينية، وإنما عن طريق تكيف هادئ مستمر. والمثال المصلي للهندوسية الجديدة هو معبد لاكشميناريان Lakshminaryan في نيودلهي المعروف بين العامة باسم بيرلا ماندير Birla Mandir على اسم رجل الصناعة البارز الذي أوقف عليه أموالاً. وهذا المعبد ليس عملاً فنياً بارعاً، فمارته وتماثيله تقليدية، لكن يصم في قاعاته خليطاً أو مزجاً مدهشاً من الحيوية الباذخة والهدوء الصوفي (الباطني) كما هو ممثل في أفضل الفنون

الدينية في الهند، ولا مجال لمع المبتدئين أو غير الهندوس، فأبواب المعبد مفتوحة لكل من يرغب في الدخول. ففي هذا المعبد لا يُعبد أرباب الهندوسية فحسب وإنما توجد به قاعات لأصحاب العقائد الأخرى - المسيحيين والمسلمين والكنفوشوسيين، وهناك قاعات لكل من لاوتيمو Laozi (الذي لم يوصف المسمى مؤسس الطاوية) وأفلاطون وأرسطو. بل إن الأرض نفسها التي كانت أمًا للملايين الذين شيدوا حصارة الهند طوال أكثر من أربعة آلاف سنة، يتم تبجيلها في صريح تحمل فيه خريطة شبه القارة الهندية محل التماثيل المعتادة. إن هذا المعبد (بيرلا ماندير Birla Mandir) هو رمز للهندوسية الجديدة - الإيمان القوي مع الوعي الاجتماعي العميق والحماس التبشيري القوي (الحماس للدعوة لبائته). إنه معبد يعمل على قبول كل ما يُعتبر جيدًا بصرف النظر عن مصدره

وكان على الهندوسية أن تنصت للكثير، لكن المسيحية والإسلام لم يعودا يشكلان لها تهديدًا قويًا، لكن الإنسانية العلمية Scientific humanism والشيوعية تتجمعان بقوة في الهند، وقد تخسر العقيدة القديمة المتعلقة بالأرض رغم إحيائها من جديد في الخمسين سنة الأخيرة - قد تخسر لصالح أشياء الأديان في عالمنا المعاصر (يقصد بأشياء أديان الشيوعية...). ومع هذا ستبقى الهندوسية تغير نفسها مع الظروف المتغيرة، فمرونتها تسمح لها بتكييف نفسها مع الأوضاع الجديدة وأن تبقى في الوقت نفسه محلصة للحكمة القديمة بمعنى من الملمس. وكلمات الهانما غاندي بما فيها من تناقض ظاهري وروح هندية بعلية والتي تتطوى على تقدم حقيقي وتعود في الوقت نفسه إلى نقطة البداية، هذه الكلمات قد تكون أيضًا هي كلمات الهند الأم نفسها Mother India herself. "أعتبر مغزلي، فتورة المنزل الكاملة ثورة. فتورة النجوم هي ثورة الضوء (النور)، كثورة مواسم الإثمار والإرهاق. فالثورة في تاريخ الإنسان يجب أن تكون لتحقيق العدل والصالح والخير.

أقول لهؤلاء الذين يسمخرون مني ومن مغزلي قائلين إنك تريد أن تعيد عقارب الساعة للوراء: لا يا أصدقائي، إني ثوري أكثر من الثوريين. أنا لا أريد للساعة معنى أن تمتد لأنها في استمرارها ستعود لنقطة البدء برعيتها.

فالثورة هي العودة للمبدأ الأول First Principle. إنها العودة لما هو خالد أبدى. وبعض الناس يعتقدون بأشكال الماضي وتكرى الميت ويعيشون كالموتى، وآخرون ينفخون للحاق ببدع

غبية حتى يصيغوا في الصراع إننى امضى قُدماً للأمام دور أن يصيغ منى الطريق. لأننى دائماً أعود لأكثر التقاليد قديماً (لترائى القديم) من خلال ثورة كلمة. إنها عودة كلية ولكنها طبيعية .. عودة يريدها الرب God لتأتى فى ميقاتها المحدد .

(Lanza del Vasto, Gandhi to Vinoba, p.33) .

(٦)

اليَانِيَّة

بقلم

أ. ل. باشام

رغم أن دين اليانية لا وجود له إلا في الهند، إلا أنه عقيدة منفصلة عن الهندوسية بقدر ما أن البوذية كذلك فهو - كالبوذية - قلّتم على عقائد قال بها صوفى (باطلى) مهرطق، بشر بتعاليمه في مناطق تُسمى ببهار Bihar وأتر برادش Uttar Pradesh في النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد وبدايات القرن الخامس قبل الميلاد - إنه فاردهامانا ماهافيرا Vardhamana Mahavira مؤسس اليانية الذى كان معاصرا ليودا، ويرد اسمه غالبا في الكتابات البوذية المقسمة بيجانثا ناناپوتا Nigantha Nataputta «الزاهد العارى من عشرة الهاتريكا Jnatrakes». ويقال إنه المعلم الكبير لليانية في هذه الفترة من الانهيار الكونى Cosmic decline، فكان هو آخر هؤلاء المعلمين العظماء (تيرثانكارات Tirthankaras) والكلمة تعنى مُشيدى الحصن ويقال إن المعلم الثالث والمُعشرين هو بارشفا Parsva عاش قبل ماهافيرا بمائتين وخمسين عاما فقط، وربما كان شخصية تاريخية اعتمد ماهافيرا على تعاليمه وطورها وأصبح الزهاد التابعون لجماعة ماهافيرا هم أول تلاميذه.

وكان ماهافيرا - مثل بودا - ابنا لزعيم إحدى القبائل الأوليجاركية (أى التى يتم اختيار زعيمها من بين أقلية تسيطر على أمور القبيلة) تعيش إلى الشمال من نهر الجانج. ومن بين الأساطير الكثيرة التى تُروى عنه، هناك أساطير تدلنا على حقائق عن هذه القبيلة، ونحن نمرف على الأقل أنه غادر بيته وهو في حوالى الثلاثين من عمره ليصبح زاهدا (صوفيا) باحثا عن الخلاص، أى الخلاص من تلك الدورة الكثيرة، ميلاد فموت فميلاد جديد فموت... إلخ، تلك الدورة التى بدت مرعبة وغير مستساغة للمقول والنموس الأكثر حملسية في تلك للمصور. لقد راح طوال اثني عشر عاما يتجول في الأرض متخلصا من كل ملابسه ليكون متحررا بقدر الإمكان من قيود الحياة الأرضية، ولهبانى قسوة الحر والبرد وليتخلص من حمل الكارما Karma الثقيل (P 225) الذى

يُنْقَلُ روحه. وظل لعدة سنوات مرتبطاً بجوشالا Gosala مؤسس مذهب مهرطق آخر. وبمضى بهذا المذهب الأجييكيا Ajivikas ذا التاريخ الطويل الحافل والذي بقى حتى القرن الرابع عشر.

لكن الفرقتين الباطنيتين (الصوفيتين) تنازعنا وشق ماهاويرا طريقاً مستقلاً، وراح يعبث حمده إلى أن بلغ الثانية والأربعين تقريباً فوجد تمويراً كاملاً، على الأقل فيما أحس ورعى. ويتعبير أتباعه، فإنه أصبح مروحاً كاملاً Perfected Soul، (كيفالين Kevalin)، وأصبح فاتحاً (صاحب فتوحات) (جينا Jina)، ومن هذا المصطلح الأخير أخذ أتباعه اسمهم «اليانين Jains». (تُطلق هذه الأيام عادة بدون حرف J) أو أتباع الماتحين (أصحاب الفتوحات) ومثل بوذا - سرعان ما بدأ ماهاويرا يلقي الدعم لعقيدته الجديد حول الخلاص، فجمع رهطاً من الباطنيين (الصوفيين) وتلقى التكریم والصدقات من كثيرين من المؤمنين بأفكاره الدينية، وحدث ما حدث في البوذية إذ كان أتباعه من الطبقات المشتغلة بالتجارة. وظل يبشر طوال ثلاثين عاماً داعياً إلى تخليص النفس التطوعى (الاحتجاري) وهي الضميرة التي أسماها سالكهانا Sallekhana والتي تعمل على إمانه الحسد، وكان تيشيره في قرية بافا Pava وهي قرية غير بعيدة عن باتنا Patna المحاصرة، وهي مزار كبير يحج إليه الهانويون حتى اليوم وتجمع معظم المصادر على أنه مات في سنة ٤٦٨ ق.م. رغم أن التراث السلفي (الأوروثوكسي) اليانيّ يحمل موته قبل هذا التاريخ بحوالى سنين عاماً. ورغم أن تاريخ اليانية شائق بما فيه الكفاية بالنسبة للمتخصص، إلا أنه أقل إلهاراً وحيوية من تاريخ البوذية. ورغم أن رجال الدين اليانين يحاولون في مناسبات مختلفة بشر تعاليمهم خارج بلادهم إلا أنهم لم يتركوا أبداً أثراً مهماً خارج نطاق الهند، فقد ظلت اليانية دائماً ديناً هنوياً خالصاً.

وقد عانت اليانية من انقسام كبير منها في ذلك مثل البوذية، فأصبح لكل قسم من أقسامها نصوصه المقدسة الخاصة به. وكان أعضاء كل فريق يدخلون في مناقشات حادة، لكن هذا الانقسام لم يؤدّ إلى تطورات كبرى في العقيدة أو الفلسفة، كالتطورات الكبيرة نسبياً التي حدثت بين ثيرافادا Theravada وماهايانا Mahayana في البوذية، ذلك لأن أسلوب الدعوة الياني لم يكن قائماً على تعاليم أساسية وإنما على أساليب تقشفية (باطنية). فتعاليم الفرقتين اليانيتين ظلت - حقيقة - تعاليم واحدة، وربما يشير هذا إلى حقيقة أن كليهما قديمة، وربما تمودان معاً إلى أيام ماهاويرا نفسه، مع

تغييرات أو تطورات طفيفة حيث، بعد ذلك، وعد فصل الفلاسفة اليانيون الكبار في العصور الوسطى العقائد اليانية القديمة واكتسبوا كثيرا من المهارات الجدلية لتعنيهم في دفاعهم عنها، لكن الأمن بقيت كما هي لم تتغير. وكان في اليانية كثير من الحلاعات والشك تماما كما كان في معاليم بودا، ومن ناحية أخرى ضمن المؤكد تماما أن رسالة ماهافيرا Mahavira الأسلمية ظلت هي ما يدعو إليه اليانيون - بطائمتهم - حتى يومنا هذا.

وفي بعض العتبرات نعمت اليانية بحماية ملوك أقوياء وكانت حقا هي دين الدولة في بعض أنحاء الهند، إلا أن أهميتها راحت تنحس مع نمو الإيمان بالتوحيد الهندوسي Hindu - devotional theism هي المصور الوسطى، ولكنه - عكس ما حدث في الهندوسية - لم تحاول اليانية أبدا الاقتراب من التوحيد الهندوسي أو التكيف معه وعاشت في موطن ميلادها. وببعض اعتمدت الهندوسية في لقائها على نظام الرهد (القصوف) في الأساس الذي تأسس في المعابد والأديرة الثرية التي سرعان ما دمرها الفاتحون المسلمون، فإن اليانية كانت معتمدة على جهاز معظم من العوام الطهييين يشغلهم رجال الدين اليانيون برعايتهم، بالإضافة إلى إحساس قوي بالتضامن الإيماني (وجود رابطة عقدية قوية بينهم). هذه الجماهير اليانية المؤمنة هي التي جعلت الديانة اليانية حية حتى يومنا هذا. واليانيون أكثر ما يكونون في كُجرات (جوجارات) حيث يسود مذهب (فرقة) شفيتامابارا Svetambara، أما في ميسور Mysore فتوجد مقار الديجامبارات Digambaras - وأسس الانقسام قائمة على مسألة هل يجب على رجل الدين الياني أن يرتدى ملابس أم لا؟ ويقال إن هذا الانقسام نشأ بعد المجاعة الكبرى في بداية القرن الثالث قبل الميلاد، عندما هاجر عدد كبير من رجال الدين اليانيين إلى النكس هارابين من شرور تلك الأزمة، وبعد عودتهم وجدوا أن معظم أتباعهم الذين كانوا قد تركوهم قبل هجرتهم، قد نسوا قسمهم وارتدوا الملابس.

لقد كان كل من المذهبيين يقول بأن رجل الدين الياني المثالي يجب أن يكون عاريا، ولكن طائفة الشفيتامابارا «دوو الكساء الأبيض» White - Clad آمنوا بأن العرى لم يعد ممكنا نظراً لاتحطاط العالم في العصر الحالي، أما الديجامبارا Digambaras «المكتسون بالفراغ» Space - clad فقد ظلوا متمسكين بأن العرى الكامل هو الصحيح

بالنسبة للأديان اليابانية، لكن في القرون الأخيرة بدأت هذه الطائفة تقرر اللباس، على الأقل أمام الناس. وهناك خلافات أخرى بين الطائفتين لكنها غير أساسية

لقد كان الدعاة غير السلفيين (غير الأصوليين unorthodox teachers) في عصر بوذا وماها فيرا mahavira مهتمين في الأساس بتقديم وسائل الخلاص من دورة التقمص أو التناصح البائسة، لكنهم قدموا أيضا عقائد فلسفية أو شبه فلسفية لتكون سندا لنظامهم في الممارسة أو تدريباتهم النفسية Psychic Training. مثل هذه العقائد كان عليها أن تكافح بشدة لتوصيل مبادئها الأولى وشرائعها الطبيعية الأساسية إذا قارناها بما وجد في عالم البحر المتوسط في الفترة نفسها، ويمكننا أن نجد نظائر هندية لكثير من النظم الفلسفية عند الإغريق. فالبوذية الأولى تتفق مع هرقليت (هرقليطس) في القول بالمبدأ الأساسي، وهو أن كل شيء في حالة تدفق (أو انصهار) دائم، لكن البوذية - على عكس هرقليت - احتفظت أيضا - كنتيجة طبيعية - بالقول بأن الإنسان يمانى من كل الآلام والكروب الناتجة عن التناصح أو التقمص نظراً للمحاولات غير المجدية التي يبذلها لدعم دوام الكون أو استمراره، بينما لا وجود لهذا الدوام أو الاستمرار. وأن النظام (أو النسق) المفصل للتدريبات النفسية والعقلية والروحية، تم ابتداعه بعرض إيجاد نهاية لهذه السلسلة الطويلة التي يمر بها المرء المخدوع.

وإذا كان قلق البوذية نفسيا في المقام الأول، فقلق اليابانية فسيولوجية. فالإبانية كانت في كل الأوقات تؤمن بمقيدة أساسية وهي أن المرء يتكون من روح أوقعتها المادة في شراكها، وعلى هذا فالخلاص لا يكون إلا بتحررها من المادة كي تنعم - أي الروح - ببركة الاعتماد على النفس (التخلص من المادة) لتكون كلية المعرفة خالدة، وهذه النظرة شبيهة تماما بنظرة الفلسفة الهندوسية كما يقول بها شانكارا (P 237)، ومن الممكن تماما أن يكون لكل من الهموسية وشانكارا أصل واحد مشترك في الأفكار القديمة جدا التي تعزو نشاطا حيا للمادة Living activity to matter.

إن التراث الأساسي لليابانية واضح تماما مع كل ما في عقائدها من تفاصيل دقيقة. لقد احتفظت بخصائص مرحلة من مراحل تطور الفكر الهندي عندما كان لا يمكن إدراك أي موجود إلا بقياسه بالمادة الجامدة، وعندما كان كل شيء يتحرك، وكل ما يسو على قدر من التظيم - لابد من التعامل معه كموجود حي. وعلى هذا، فالروح بالنسبة

للإبى وهى معادلة للحياة (جيفا Jiva) موجود غير محدد Finite، متقلب (متغير)، زعم أن له وزناً محدداً وحجماً محدداً. وأكثر من هذا، فإن أفكاراً ارواحية بدائية animistic لابد أنها ألهمت اليانية فى الأساس إيمانها بأن لكل موجود أو شيء روحاً، حتى بالنسبة للموجودات أو الأشياء التى تعتمد المرق الهندية الأخرى أنه لا روح لها فالروح هى كل شيء ليس فقط فى الأرباب والبشر والشیاطین والحيوانات والحشرات، وإنما هم يعتقدون أيضاً بوجودها فى النباتات من كل الأنواع، وهى التراب والأحجار، وكل ما خرج من الأرض، والأنهار والبرك والبحار وقطرات المطر، وهى اللمب والمیران والمآزات والرياح بمختلف أنواعها وعلى هذا، فالكون كله ملئ بالحياة. فهى كل هبة ريح وقبضة تراب توجد أرواح مسجوبة. وعندما نشمل عود نقاب ربما تصبح روح النار الخارجة منه فى يوم من الأيام روح إنسان يولد، وهو لا يولد إلا ليموت مرة أخرى عندما ينطفئ عود النقاب. وهى كل حجر ملئ فى الطريق روح محبوسة تعانى فى صمت، غير قادرة على الهروب من التقدم التى تقدها غير مكترثة، وغير قادرة على الصراخ مما تمناه من ألم. إن الروح تعانى لافتقادها مقامها الأصلي بسبب تجسدها، وآلامها تزداد كلما أحكمت المادة ثقلينها فى شكل من أشكال الحياة الدنيا، وهى دورة الموت والحياة التى لا نهاية لها : ميلاد - موت - ميلاد جديد فى كرب لا نهاية له

«بلا عو، أیل واقع هى الشباك، اصطلدونى وعقلونى وقيدونى، وغالباً سيفنلونى».

- سمكة اصطلدونى بالصمانير والشباك، لقد قتلونى مراراً وحككوى وشقوى ومزقونى وأخرجوا أحشائى.

- طائر أوقموني فى الشراك أو الشباك، أو وضعوا مادة لاصقة لألتصق بها وأبى بلا طعام، لقد قتلونى مرات عديدة.

- شجرة : أسقطتنى مرات عدة معلول الجارين، مرات كثيرة لا نهاية لها، نزعوا لحائى، قطعوى وشقوى ألواحاً.

- كالحديد طرقتى الحداد ما لا يحصى من الطرقات.

فى كل نوع من أنواع الوجود أعانى الآلام التى لا تتوقف لحظة».

وعلى هذا فالكون (العالم) بالنسبة للياسى مكان للبؤس والأسى، وربما كان الياسى هو هذا أكثر من اليهودى، ولحظات السعادة القليلة لا مناص من تعويضها بالخوحد الذى هو فى حد ذاته رعب، إلى التشاؤمية فى النظرة اليابسة لا تجد لها تعبيراً أفضل من الحكاية الرمزية التى عنوانها «الإسنان فى المتر»:

كان هناك مسافر يمشى غابة كثيفة موحشة عندما واجهه فيل مجنون هدده بحرطومه، وعندما استدار مؤثماً ليهرب ظهرت أمامه شيطانة مربعة ويدها سيف استلته وسبت عليه طريق الهرب، وكانت هناك شجرة ضخمة بالقرب من المجاز فأراد تسلقها على أمل أن يجد بين فروعها ملاداً، لكنه لم يجد فى جذعها الناعم موضعاً لقدمه فعينه على التسلق، فلم يجد له ملجأ إلا بثراً قديمة غطتها الحشائش والأعشاب تحت هذه الشجرة، فوثب فيها، وبهما هو يسقط أمسك بمجموعة من القصب (البوص) يمشى فى جدار البئر وتعلق بها فى منطقة بين قاع البئر وفتحة العلوية، فلما نظر إلى أسفله وجد أن قاع البئر لا ماء فيه وإنما كان فيه حبات راحات تضع حبيها مرعباً وهى تنظر إليه، وكان فى وسط هذه الحيات ثعبان ضخم كبير مرعب فاتحاً فمه منتظراً سقوطه ليهبلعه. فلما رفع الرجل رأسه مرة أخرى رأى على مجموعة القصب البوص (الذى يتعلق بها) فأررب، أحدهما أبيص والأخر أسود يقرصان جذور البوص (الفاب). وهى هذه الأثناء أتى الميل إلى فوهة البئر ثائراً لضيق ضيقته وبدأ يهاجم ساق الشجرة، فأسقط أقراص عسل النحل المعلقة على الشجرة فسقطت على الرجل المتعلق فى منتصف البئر، فراح النحل يدور حول رأسه ويلدعه، لكن سقطت قطرة عسل على جبهة الرجل ونزلت حتى وصلت إلى شمتيه، وسرعان ما نسى الرجل ما هو فيه من خطر ولم يعد يفكر إلا فى الحصول على قطرة عسل أخرى.

إن مغزى هذا المثل واضح تماماً، لكن اليابسى يجد مقابلاً لكل ما لاقاه هذا المسافر اليائس من عذابات.

أما المسافر فالمقصود به بطبيعة الحال هو الروح، ورحلته عبر الغابة هى السامسارا Samsara. وأما الفيل فيمثل الموت، والشيطانة هى الشيخوخة، والشجرة هى الطريق إلى الخلاص الذى لا يستطيع الشخص العادى أن يصل إليه (لم يسقط على هذا المسافر تسلق الشجرة).

وأما الجدار فهو الحياة البشرية، والحيات هي الانفعال، والأصلة (الثعبان الكبير) هي جهنم. ومجموعة البوص (العاب) هي المساحة المتروكة لحركة الإنسان، أما الماران الأبيض والأسود فهما شطرا النهار - الشطر الأسود (المظلم) والشطر الموير والنحل هو الأمراض والمتاعب، إلا أن عمل النحل - بطبيعة الحال - يمثل ملذات الدنيا التافهة (30-55 Samaracca - Kaha, 2). ومواء ذاق المريد من قطرات عمل النحل القليلة أم لا، فإن الفأريين سيتمان عملهما ليصمط الرجل في النهاية في هم الأصل (الثعبان الكبير)، لكما نجد هنا أن التشبيه ينقطع، ذلك لأن الثعبان الكبير سيتقيا مرة أخرى الرجل ويقذف به إلى الغابة (غابة العالم)، لا نشء إلا ليدوق مريدا من العدايات على النحو الأنف ذكره.

إن كل فكرة وكل كلمة وكل عمل عُرْضة لأن يكون انسيابا (أو تدفقا) جديدا للمادة لإرباك نقاء الروح الطبيعي، تلك الروح التي إن تحررت من عفافها المادي أصبحت كثية القدرة تمكس الكون كله، مثل فكرة الجوهر العرذ التي قال بها ليبنتز (أحد عناصر الوجود الأساسية في فلسفة ليبنتز Leibniz).

إن النسيج الذي يظلم الروح ليس مادة من النوع العادي. ولما هو نوع رقيق من المادة يقال له في اليابانية كَرْمَا Karma. إنه نوع من المادة يكف حياة الوجود ويجعله يلتصق بها ويؤدي به إلى ميلاد جديد في ظروف ملائمة لأفعاله السابقة. إن عقيدة اليائي في الكرم Karma مثال آخر لبقاء المادية البدائية (أو بتعبير أوضح، مثال على أن المادية materialism البدائية لم تمت وإنما بُعثت من جديد)، فدورة التقمص أو التناسخ تتم بشكل تلقائي (أوتوماتيكي) تماما، دون حاجة إلى تدخل قوة فوقطبيعية من أي نوع، فالإنانية اللامبالية والأعمال المنيفة اللتان ينفطوي عليهما تدفق الكرم Karma وانسيابها، تلك الكرم ثقيلة الوطأة جدا هي التي تؤدي إلى التعمسة القصوى للفرد الذي يتلقاها.

وعلى أية حال، فالكرم Karma الناتجة عن الأعمال الصالحة مبرمان ما تشئت ولا تصبح لها آثار جادة، وأكثر من هذا، فإن المعاناة الاختيارية لها القدرة على تشيئت الكرم Karma التي تجمعت فعلاً (حول الروح)، فلتحقيق الخلاص لابد أن تصبح الروح متحررة من كل أنواع المادة، عندها سترتمع إلى دروة الكون من خلال التشوير الطبيعي natural Lightness وتسكن هناك في بركة حالمة لا نهائية. أما أرواح الحكماء العظماء

مثل روح ماهافيرا Mahavira، فتحقق الخلاص الحقيقي وهي لاتزال داخل الجسد، فمثل هذه الأرواح تنعم بالبركة والعلم الكلى اللذين تنعم بهما الروح المحررة (التي تخلصت من غشاء المادة)، لكن جزأ من الكرما Karma يظل عالقا بها ليتمكن هؤلاء الحكماء من البقاء في عالمنا الأرضي، وعندما ينتهي هذا الجزء العالق بالتوبة والصوم يموتون، فتصعد أرواحهم الخالصة فوراً لمملكة السلام المقدس (الدى لا يوصف لمرط قداسته) فوق دُرى سماءات الأرباب.

فإذا أراد الإنسان الخلاص عليه أن يبدأ بتعريض نفسه للمضائق الشديدة، وللآلام؛ لينخلص من الكرما الموجودة عنده بالفعل، وأن يبدل قسارى جهده بالثأ غايية الحذر مخافة أن تغلفه الكرما مرة أخرى بمقادير كبيرة. فحتى قتل نملة بشكل غير مقصود قد تكون له نتائج خطيرة على الروح، أما إلحاق الضرر بقصد فأكثر خطورة من إلحاق الضرر بدون قصد. وعلى أية حال، فإن كل شخص لابد أن يلحق بعض الضرر - بطريق مباشر أو غير مباشر، على الأقل بالنسبة لأشكال الحياة الدنيا، إلا أن أخلاقيات اليانى تنجيه نحو أن يكون ذلك بأقل قدر ممكن. ولا يوجد مذهب هندي آخر يتشدد فى الأخذ بعقيدة الأहिمنسا ahimsa (اللاعنف non-violence) بمثل هذا التشدد. وإلحاق الضرر بأشكال الحياة الأعلى (الأرضى) أكثر خطورة من إلحاق الضرر بأشكال الحياة الدنيا، ومع هذا فحتى التعامل مع الماء والنار بطريقة غير لائقة يُعد مجلبة لإلحاق الضرر بالروح، لذا لابد من تحاشي ذلك بقدر الإمكان. وحتى اليانى العادى (الذى ليس رجل دين) لابد أن يكون نباتياً تماماً.

وطرائق حياة اليانى (كهمية مهيسته) محددة بحدود كثيرة. إذ لا يجب عليه أن يكون فلاحاً ولا يلحق ضرراً بالأرض نفسها، ومن الأفضل أن يأكل أرزاً زرعه آخرون حتى يتحملوا هم وحدهم إثم تعريض النبات للآذى، وإثم تعريض الآفات للآذى، وإثم إيذاء الأرض نفسها عند رراعتها بل إن معظم الأعمال والحرف التى تملطوى على إصرار بالموجودات الحية محرمة على اليانى؛ فالحديد يعانى على سندان الحداد ولوح الخشب يعانى من منشار التجار. لذا فإن أفضل مهنة لليانى هى التجارة، لذا فمعد أيام الهانية الأولى كان معظم معتقيها من طبقة التجار فى الهند.

وإذا كانت حياة اليانى العادى قد نُظمت بصرامة لمنع إلحاق الضرر بأشكال الحياة، فإن حياة رجال الدين منهم أكثر صرامة وتشدداً، إذ لا يجب أن يمضى الواحد منهم فى

طريق دون أن يحمل معه مكنسة من ريش أو غيره ليبعد عن طريقه برفق الحشرات التى قد تعبر طريقه. ولا يجب أن يسيّر فى الظلام خشية إلحاق الضرر بالحشرات الصغيرة. ويجب أن يغطى قدمه بحجاب صغير كـ mask الجراح مخافة أن تدخله بعض الحشرات فيتسبب فى إلحاق الضرر بها. ليس لهذا فحش وإنما أيضا مخافة أن يلحق الضرر بحياة الهواء نفسه. ولابد أن يصفى الماء الذى يشربه مخافة أن يؤذى بعض الكائنات الدقيقة الموجودة فيه. ويجب ألا يشمل ثارا أو يطغتها. والاستحمام محرم عليه لأنه يضر الماء نفسه كما يضر الحشرات الموجودة فى جسد الرجل المقدس. ولا يجب استخدام المصابيح فى الأديرة اليانية مخافة إيذاء الفرائشات التى تحوم حول الضوء وغيرها من الحشرات، واحتراما للمخلوقات الفانية الموجودة فى اللهب. فترات الظلمة لابد من قصائها فى التأمل وفى النوم. وحتى اليوم نجد أن الحياة القاسية التى يحياها رجل الدين اليانى غالبا ما تنتهى بسبب الكفارات القاسية (نظام التوبة القاسى المعروف باسم سالكتانا Sallakhana) أو الصوم حتى الموت.

وعندما يحس رجل الدين اليانى أن قدراته بدأت فى الانهيار وأن دوره فى هذه الحياة قد اكتمل، يُوَجَّهُ إليه النصيح بالاستمرار فى هذا الطريق ليتخلص من كثير من شرور الكرماء. والرجل اليانى شديد القُصَى (من غير رجال الدين) إذا كبرت سَفُهُ وتدهورت صحته قد يموت بهذه الشوائب (الطقوس) نفسها لأنه ليس هناك فاصل حاد بين الرجل العادى ورجل الدين فى النهاية. ليس هناك فاصل بين اليانى الجاد (من غير رجال الدين) الذى يظل نباتيا، ويُظَهَرُ ولاءه بين الحين والحين للتيرثانكارا Tirthankaras عند ممده يان Jain من ناحية والمساكنه Sadhu الأشعث الأعرى القفر، هناك درحات كثيرة من الرجال الأتقياء (ممن ليسوا رجال دين) يبدون بدورا زائدة عن المطلوب (نواهل).

وإذا أخذ اليانى العادى عقيدته مأخذ الجد واستطاع أن يغير وقت فراغ من عمله وأشغاله، فإنه يقضى الأيام التى يكون فيها القمر بدرا، وأيام يزوغ القمر الجديد فى الدير (المعبد) حيث يعيش عيشة الرهبان (عيشة رجال الدين اليانى). وفى هذه الأيام يصوم عدد قليل من اليانيين من غير رجال الدين الصوم المعروف بصوم البوسادا Poshada أكثر من مرة فى العام، وهذه الشهيرة تربط رجال الدين بالعوام. ويقوم اليانى - مرة واحدة على الأقل فى العام اليانى الذى يبدأ من شهر أغسطس - سواء كان هذا

اليانتي رحل دين أم لا - بالامتناع تملأ عن الطعام والشراب، ويقوم بالاعتراف بكل آثامه وخطاياها التي ارتكبها بقصد أو بدون قصد خلال الاثنى عشر شهرا المنصرمة، ويتوب عنها، ويدفع كل دينه ويطلب السماح ممن أساء إليهم. وتُسمى عملية التوبة الكبيرة هذه باسم پاريوخشانا Paryushana ويعقبها يوم من الفرح الصاخب والبهجة. وهذا اليوم أهم عيد في العام اليانتي. ولاشك ان هذه الآداب السامية لليانتي كانت أحد أهم أسباب بقاء العقيدة اليانته

ومن الساحرة السطحية الظاهرية، تتداخل اليانته على نحو ما مع الهندوسية. فالهانيون يسمون الأرباب الهندوس، ويستدعي البراهمة لعقد طقوس الزواج والجنائز. ورغم أن تماثيل الأرباب تظهر في المعابد اليانته في أوضاع تجعلها ثانوية بالنسبة لتماثيل النيرثانكارات Tirubankaras، فإن هذه الأرباب مجرد كائنات (موجودات) معدودة قادرة على منح البركة المؤقتة على المتعبدين لها. إن النيرثانكارات البائغ عددها أربعة وعشرين (الأرواح العظيمة التي بشرت بالمعقدة الصعبة في الماضي البعيد) أصبحت الآن غير قادرة على منح أي مركات مهما قلت، لأنها انفصلت تماما عن المادة ولم يعد لها صلة بالكون من تحتها، فهي تراقب الكون بوعيتها الكلي غير المرتبط بالزمان، لكن توقير هذه النيرثانكارات مصدر عظيم للجدارة الروحية، فهي الإلهام الحقيقي لليانتي مهما ارتبط بالدينا. ولم تحل اليانته أبدا أن تتواءم مع التوحيد Theism، وظلت اليانته في جوهرها طوال ألف سنة حلت نظاما منكرا للتوحيد، متمسكا بالرهد، له قيمه الأخلاقية ونسبياته الروحية، مع نظرة منفرقة في التشاؤم لهذا الكون.

وقد طور اليانيون عقائد كوزمولوجية (متملة بالكون والخلق) لها عدة ملامح شائعة، يعتقد الهانيون أن في الكون ما لا يحصى من الأرواح كلها وقعت في شرك المادة، ويظهر أن هذه الأرواح ذات بنية (أو تكوين) atomic (وهذا يماثل ما هو موجود في مذهب فيششيكيا Vaiseshika في الفلسفة الهندوسية، ولأن عدد الأرواح غير محدد (لانهاية له) فإن معظمها ستنزل تناسخ (تتقمص) إلى ما لا نهاية، وعلى أية حال، فلأن كثيرا من الأرواح ستجد في النهاية خلاصها، فإنها سوف تنفصل عن باقي الأرواح ليبقى عدد مطلق (غير محدد) في السامسارا Samsara (عالم الميلاد والموت والميلاد ثانية فالموت، فالميلاد... إلخ). وهذا يتم من خلال عملية ثابتة من التقدم

والنكوص دون حدوث جاذبة دورية (كطوفان أو زلزال) كما هو وارد في الليالي الكونية للكورسولوجيا الهندوسية. ونحن الآن في الفترة الخامسة من الفترات الست للنكوص (الأطاسارپيتى *avasarpiti*).

في الفترة الأولى من هذه الفترات يترك الناس مدنى (دون رعاية) لأن كل حاجاتهم تُقَم لهم بلا طلب وبلا عمل من خلال «أشجار راعية» *Wishingtrees* (كالهافركشا *halahavrksha*) *pavrksha*) تنمو في مختلف أنحاء العالم، ولأن الناس كانوا يتحلون بالفضائل بشكل تلقائي فلم يكونوا في حاجة إلى قيم دينية أو دين. وكانت أجسادهم ضخمة ويعيشون أعمارا مديدة. وفي المنزلة الثانية قلت البركة شيئا ما. وفي الفترة الثالثة انتشرت الآكام بشكلها المعتدل هيدات «الأشجار الراقية» تسبل. وهنا بدأ الناس يحسون بالحاجة إلى الإرشاد والتوجيه، فبدأوا أولا يتطلعون إلى قادة (زعماء) طبيعيين. إنهم الآباء المؤسسون (كولا - كارا *kula - kara*) الذين حظوا بالاحترام والطاعة المطلقة بسبب حكمتهم السامية. هؤلاء الحكماء القمء هم الذين علموا العالم مختلف فنون الحضارة التي أصبحت ضرورية بشكل متزايد طالما أن دولة السعادة التي شيدتها الطبيعة قد تركت مكانها لمصير أكثر شرا. وكان آخر هؤلاء الآباء المؤسسين هو رشاهاديفا *Rshabhadeva* - وكان هو أيضا أول التيرثانكارات، والكلمة تسمى أول المعلمين للدين الباني (أول الداعين إليه)، في أيامه غلب الشر لدرجة أن تعاليم الأخلاق والدين أصبحت ضرورية لكبح جماح هذا الشر.

أما الآن فالناس آمنون جدا لدرجة أنهم غير قادرين على الميـش في سلام في مجتمع دون أن يجبرهم أحد على هذا. لذا فقد عين رشاهاديفا ابنه بهاراتا *Bharata* إمبراطورا فكان أول إمبراطور. وبدأت الدولة في الظهور - إنها شر لا بد منه في عصر تكاثرت فيه الآكام. وحدث نكوص آخر في الفترة الرابعة التي شهدت التيرثانكارات الثلاثة والعشرين الآخرين. وكان آخرهم ماهافيرا *Mahavira*. وبدأت الفترة الخامسة مباشرة بعد موته وهي الفترة التي نعيشها الآن، وستستمر ٢١ ألف سنة. وفي هذه الفترة سيستمر حال الناس في التدهور؛ ستقل عقائهم وتتصالح أجسادهم ونقل أعمارهم وفضائلهم. وسيختفى الدين الحق بالتدريج. وفي الفترة السادسة والأخيرة من فترات التفسح والانهيـار والتي ستستمر أيضا ٢١ ألف سنة سيصل الإنسان إلى الدرك الأسفل *end*. فلا يريد عمر الواحد من البشر على عشرين عاما ولن يزيد طوله عن ذراع.

أما الحضارة - تلك الظاهرة التي لم تنتشر إلا في القرباب الأوسطى من البورة الكوبية (الكورمية) - فستسمى ليعيش الناس كالموانم العجماء غير قاندين حتى على بماء كوخ أو إيقاد نار. وفي نهاية هذه الفترة مبيداً عصر جديد لتتحسن الأمور بعد ذلك ببطء، وستتكرر الفترات الست بشكل عكسى حتى نصل إلى عصر الذهب the age of gold مرة أخرى. وعلى هذا، فالكون يكرر نفسه بأسنموار بانتظام كامل تكراراً لا نهاية له.

وعلى أية حال، فالهائية لهمت نظاماً أو نسفاً جبرياً (حتمياً أو قنرياً Fatalistic)، فالفلاسفة الياييون يعارضون «الجبرية» بشدة، أما جبرية أو حتمية الكورمولوجيا الهائية فهتم تأويلها من خلال نظرية معرفة متعددة وواضحة تُعرف بسبها باسم «عقيدة الجوانب المتعددة many-sidedness» (أنكاتافادا anekatapada). وتفصيل هذا النظام (النسق) تنطوى على غموض وعمق مما يصعب معه تناوله هنا. لكن جوهره الأساسى هو أن حقيقة أى قضية أو فرض متصلة بوجهة النظر المنبثقة عنها، فالجزر والمدُّ هي العملية الكونية إما تتم من «وجهة نظره» جبرية بشكل صارم، أما من منظور المرء فإن لدى الإنسان الحرية لتحقيق خلاصه. فعزية الإردة والجبر (القضاء والقدر) كلاهما صحيح نسبياً، والروح المحررة وحدها التي تترك الرمان كله والمكان كله كرحله معرفية واحدة من خلال موقعها الخالد (السرمدى) فوق الكون، هي وحدها التي يمكنها أن تعرف الحقيقة الكاملة المطلقة.

وإجمالى عدد آيايين في الهند اليوم ربما لا يزيدون إلا قليلاً على المليونين. وهم كما كانوا منذ ما لا يقل عن ألفى عام منقسمون إلى فرقتين (مذهبتين) رئيسيتين: شيفيتامبارا Svetambaras وديغامبارا Digambaras، وإن كان هناك مذهب ثالث، قليل الذكر، ونسبى به ثاباكافاسى Shukakvasi الذى نشق عن الشيفيتامبارا في كوجرات في القرن السابع عشر. والملح الأساسى لهذه الفرقة الصغيرة هو رفضها لعبادة الصور والتماثيل. وربما تكون صادقة في زعمها أن يانية ماماڤيرا الأولى لم تعرف عبادة الصور والتماثيل، إلا أننا يجب أن نعزو للتأثير الإسلامى السبب الأكبر في رفضهم هذا. كما أن هذه الفرقة الصغيرة ترفض عدداً من الممارسات الفلسفية لطائفة شيفيتامبارا باعتبارها تأثيراً هندوسياً سيئاً، ولا تسمح إلا بالقليل من التغيير في

النظام الصارم الوارد في الكتب المقدمة اليبية، رغم أنهم لم يعيدوا يلتزمون بالمعنى الكامل الذي التزم به ماعافيرا.

ورغم قلة عدد اليابين في الهند إلا أنهم لم يكونوا يلا تأثير، بسبب ثرائهم ورفيهم في مصمار التعليم، وحرصهم على عدم الذويان في الكيان الهائل للهندوسية. وكانوا منذ فترة طويلة فعالين في أعمال الصالح العام خاصة بناء المستشفيات لرعاية البشر والحيوانات، وتأسيس المدارس. وإصرارهم الصارم على الأهيمنسا ahimsa ربما كان له تأثير أعظم على الهند الحديثة، فمن بين التأثيرات الكثيرة التي يمكن تتبعها في فلسفة المهاتما غاندي، تأثير اليبية الذي لم يكن هو أقل هذه التأثيرات، لقد ولد غاندي في كاشاوار kashiwar حيث كانت اليبية قوية

وقد تأثر غاندي كثيراً بداعية ياني قابله في شبابه، وكان تأثره على نحو خاص بالمعلم اليباني في القرن الماضي، ونعني به رايشاند بهاي Raichand Bhai الذي ذكره باحترام شديد في سيرة حياته. ولا شك أن عقيدة غاندي في الكماح السلبى (اللاعنف) مستقاة إلى حد كبير من اليبية.

(٧)

البرزئة

(أ) البوذية: الثيرافادا

بقلم: آى . پ . هورنر

محرّرين جمعية دراسة النص الهالى (*)

مقدمة

كما أن المحيط الهائل ليس له إلا طعم واحد، إلا وهو طعم الملح، كذلك الذامما^(*) Dhamma والمعربة وصبط النفس Discipline، ليس لها إلا مذاق واحد، إلا وهو مذاق الحرية^(***).

البوذية اسم أطلقه المربيون حديثاً على مجموعة كبيرة من التعاليم تعود إلى ٢٥٠٠ سنة مضت، تُعزى إلى جوتاما Gotama (بالسنسكريتية جوتاما Gautama) البودى، وهو حكيم من عشيرة شاكيا Sakyan، وقد نشأ بعيداً عن عشيرته في وقت لاحق لأنهم كانوا ينتشرون تاركين الهمد ليقهوا في مناطق أخرى. وكانت تعاليمه معروفة في أيامه باسم الدما Dhamma (بالسنسكريتية ذرما Dharma) (انظر: ص ٢٥٢)، وتسمى ما هو حق وما يجب أن يكون، أو بودا أماما Buddha asana، أو رسالة بودا وتعاليمه وشريعته. وقد حققت هذه التعاليم نجاحاً وانتشاراً كبيرين منذ ظهرت حتى يومنا هذا، وأصبح أتباعها الآن من حيث العدد هم الأكثر - خاصة في جنوب شرق آسيا - من أتباع أي دين آخر. وتركز تعاليمها على السلام الداخلي والخارجي of peace; inner & outer.

(*) النص الهالى: كلمات بودا كما نُقِيت باللغة الهالية (إحدى لغات الهند)

(**) هي الذرما أو التعاليم بالمعنى الولد في هذا المثال (الترجم)

(***) المقصود بالحرية هنا التخلص عن الدنيا كما يتضح من سياق البحث. (الترجم)

وربما كان مصطلح «الدين» ليس ملائماً لوصف البوذية ما دامت البوذية لا تؤمن برب أو ربوبية. ولا تؤمن بأى إلهافظارا Tsavara أو براهمى Brahman بالمعنى الذى ورد فى الأوبانيشاد (البووانيشاد) (٥). والحياة فى البوذية ليست مقدمة أو إعداداً لحياة الحلود، وإنما هى نظام أو نسق للمبطرة على تعامل الإنسان مع الظروف الحالية (هنا والآن)، والتي لو حدثت وبفعلها بئقلى، فإن هذا سيؤدى بالتاكيد لما هو أفضل وإن كان على نحو تدريجى، وهذا - أى الإتقان فى التحكم فى الظروف الحالية - هو أسمى درجات الصلاح the highest good

أما «الأخرة أو العالم الآخر Beyond» التى هى الهدف الذى سبيل إليه ويقطن فيه. فهى حقاً «ما فوق الوعى» المعروف بالفعل لدى الهوجيين Yogis. وعندما يحقق المتأمل أو المتصوف (المستغرق فى التأمل الروحى) هذه الحالة النفسية أو العقلية حتى تستمرقه بعمق وبشكل تام، تتسلى الأشياء المادية تماماً فلا تصبح جاذبة أو مستعصية أو حتى تموق الحواس، فلا توجد ريدو أفعال إزاسها، وهذه هى الحرية، وهذا هو السلام «فالأشياء غير المادية (الروحية) أكثر سلاماً من المادية. والانعطاع Cession أكثر سلاماً من الأشياء غير المادية (الروحية)». (Iyutaka, p. 62).

ويبين الزمن الذى لحل فيه المؤسس أو المؤجد Founder فى النهاية الأخيرة لدورة الميلاد والموت وإعادة الميلاد (Pannirvana) التى دار فيها واسطلق تاركاً (الأساس) أو (القوام) حتى لا يبقى مجال لميلاد جديد - ومنذ تنوين هذه (الأقوال Sayings) و(المناقشات Discourses) و(الأحاديث Utterances)، انقضت أربعة قرون. وهذا يعود فى جانب منه إلى أن الهند فى ذلك الوقت لم يكن لديها مواد معروفة مناسبة للكتابة، وإنما مواد يحفرون عليها بيانات شديدة الإيجاز، كما يعود فى جانب آخر إلى أن العادة القديمة التى كانت موجودة بالفعل كانت تُعَوَّل على الذاكرة البشرية لحفظ كلمات الأديان المتطوقة شفاهة ونقلها عبر الأجيال. لذا ظلت أقوال بودا بتناقلها الناس شفاهة من ذاكرة تلاميذه وتلاميذ تلاميذه (نسخهم).. فى سلسلة طويلة ومتتابع من الأساتذة إلى التلاميذ، طوال الأربعمائة سنة الأولى.

حتى عندما كان يودا حيا لم تُبذل محاولات لنزع الرعامة منه فحسب، بل كانت هناك انقسامات وحلافات في صفوف رجال الدين monks، رغم وجود آلية للحماط على الوحدة وتحقيق التماسق بينهم (من الذين حاولوا نزع القيادة من يودا ابن عمه ديفادانتا Devadatta الموهوب الخائن). ويعبرون الزمن وغيب توجيه البودا واهب الشريعة (أو القانون) والذي كان يفسر كلماته بنفسه، ظهرت الخلافات في الرأي وظهرت ١٨ مدرسة أو مذاهب، بل وظهرت من المذاهب مذاهب فرعية طوال القرنين الثاني والثالث بعد وفاته. ولأن عددا من هذه المدارس (المذاهب) رأت جوانب معينة من التعاليم Teaching والتعلم من جانب، بهما رأتها مدارس (مذاهب) أخرى من جانب آخر، ولأن كلاً منها ركزت على نقاط بعينها، وراحت كل منها تُطور مسائل غير التي تطورها الأخرى - فقد ظهرت مراكز عبادة (مؤسسات دينية) مختلفة ولواءات محلية متباينة، رغم أنها جميعا تعترف بولائها ليودا وتعاليمه

وتنبه ٥٠٠ أرهانت Arhants (الذين تمرّبوا تدريباً كاملاً على تطوير قواهم العقلية وطاقاتهم النفسية) للأخطار المحدقة بالثرما Dharma الحقّة، فاجتمعوا في راجاجيا Rajaghi في المجلس الأول الذي عقد بعد رحيل المعلم Teacher من هذا العالم، بهدف أن يتأوّل علنا درما His Dharma ونظامه الديري (Monastic discipline) ليضمنوا أنهم يعمهوا جيّدا وأن الذاكرة لم تخنهم، وتبصّلوا للنص الصحيح واعتمدوا كنص معتمد ليحفظوه ويعلّموه ويحفظوه ويعلّموه. وكانت عقيدتهم المرشدة ودعامتهم هي أن «الثرما Dharma قد علمها فاحسن تعليمها البهاجا فان Bhagavan» (واحد مبارك، واحد مجيد Exalted one, Blessed One). إنها - أي الثرما - تُحقّق نفسها، وتتلّجّها (تلّملها) عاجلة. إنها شيء يدفع للأمام العامل بمقتضاها لأن يدمّر الكرب angursh تدميرا كاملا. إن الرجل (أو المرأة) يكتسب ثقة كاملة فيها. ليس هذا فحسب فهو (أو هي) قد يضعها موضع التقيد، بل ويعيشها.

وكان رجل الدين أوهالي Upadi هو واسطة عقد هؤلاء الأرهانتات Arhants الذين حضروا المجمع الأول First Council، إذ أجاب عن كل الأسئلة التي طرحها أمامه كاسابا Elder Kassapa فيما يتعلق بتعليم رجال الدين والراهبات. لقد تم الآن تكوين سلّة basket (بهاكا Pitaka) تضم قواعد السلوك في الحياة الديرية - حياة رجال الدين (٣) أو الثرما أو الدارما - (المترجم).

(فيينايا Vinaya) ، وبعد قراءة قواعد السلوك المديرية Vinaya Pitaka سأل كاماها Kassa ، سأل آنندا Ananda الموقر عن النرما إن الدرما الآن موجودة في سلة المباحثات (ستتا بيتاكا Sutta Pitaka) التي تتكوّن من خمس مجموعات من التعاليم يُعتقد أن بوذا قال بها، بالإضافة إلى تعاليم قال بها رفاقه في الحياة المديرية من رجال وساء، لكن التعاليم الأساسية هي تعاليمه هو. وبالإضافة لهذا كانت هناك سلة ثالثة، وهي سلة الأبهيداما Abhidhamma (بالسنسكريتية: Abhidharma) وفيها تحليل لأكثر المصطلحات النفسية والفلسفية اتصالا بالدرما مصنفة ومشروحة. وهذه السلال الثلاث معًا تضم التيهناكا Tipitaka (بالسنسكريتية: Tripitaka) أو سلال النصوص الشرعية الثلاث. وهذه المجموعة المتعددة المجلدات - التي تُعرف أحيانًا بالشرائع النهائية Pali Canon لأنها كتبت بهذه اللغة - هي المصدر المتمد للتعاليم بالنسبة لأولئك الذين يتمسكون بالبودية في شكلها السلي (الأورثوكسي) والأقدم. هذه البودية الأورثوكسية تُعرف باسم التيرافادا (بالسنسكريتية: Stuvivavada)، والكلمة تعني عقيدة الحكماء القدماء أو تعاليمهم - والمقصود بالحكماء القدماء رفاق بوذا وأتباعه القدماء، وقد كان بعضهم موجودًا في المجمع الأول لتقوية النرما، أي إبعاد ما هو دخل عليها.

وتجمع الروايات أنه بعد حوالي قرن من موت Passing بوذا راحت مجموعة من رجال الدين البوذيين (الرهبان) تبحث تسهيل الأسور في عشر مسائل هي نظام (الرهبان ورجال الدين). أما المجمع الثاني فتم عقده في فيسالي Vesali للتعامل مع هذا الموقف (النظر في أمر التيسير)، لكن الأقلية المنعزلة، رفضت الإذعان لقرار الأغلبية الأورثوكسية وانشقت عنها، فأصبحت هذه المجموعة للنشقة معروفة باسم ماهاسانجيك Mahasanghikas.

كان هؤلاء أول منسحيين، وخرج منهم منعب فرعى آخر (المهافاستو Mahavastu) وهم الذين وصموا عددا من التفسيرات المختلفة على الستا Sutta والفيينايا Vinaya، ورفضوا أجزاءً معينة من «الشرعة النهائية Pali Canon» التي أقرها المجمع البوذي الأول.

ويقولهم بوجود كامل فوق العالم Supermundane ولا يظهر فوق الأرض إلا بجسد شبهي (سرابي أو كالخيال)، يكونون سابقين بمقيدة التثليث Tnkaya (الأجساد أو

الكائنات الثلاثة) التي أخذت بها الماهايانا Mahayana. ومن بين المدارس (المذاهب) الثعلاني عشرة كان السارفاستيڤادي Sarvastivadin هم الأكثر التصاقاً بالنيروايدا. وهم القائلون بأن كل شيء في الماضي والحاضر والمستقبل، يوجد من خلال إنكار أي جوهر دائم في موجود فرد، بل وأيضاً إنكار الطبيعة السامية المطلقة لبوذا.

وعُقدت مجامع بوذية مختلفة على فترات غير متتابة، وكان هدفها دائماً هو تنقية الميؤنات الدينية، وإعادتها إلى أصولها التي كانت شمالية ثم كُتبت بعد ذلك، وعُقد المجمع السادس من هذه المجمع في رانجون Rangoon تحليداً لذكرى القرن الخامس والعشرين من المصير البوذي، وقد انتهى هذا المجمع مؤخراً (نُشر هذا الكتاب سنة ١٩٥٩).

ورغم أن أعضاء المجمع الأول كانوا قد أولوا عناية فائقة للاحتفاظ بكللمات بوذا ومناقشاته the Discourses كما يتذكرونها، فإن بوذا نفسه لم يعتبر كلماته على هذه المرجحة المضروطة من القداسة ولا اعتقد أن تعاليمه يجب الإيمان بها ككل متكامل. ولا اعتقد أنه يجب ترديد ما كُتب دون أي خطأ، إن رايه في هذا يختلف عما يؤمن به المراهمانيون المعاصرون الذين يسخطون إذا وقع أحد رجال الدين عندهم في خطأ لعلى عبد ثلاثة الصيغة الخاصة بالأضحية

نقد دعا بوذا إلى أن يقوم كل شخص بدراسة التعاليم لنفسه وتجريبها بنفسه لكن النقطة الشاملة هي هذا هي أنه لا يوجد إلا طريق واحد Sole Way لتطهر الموجودات وفهر الشهوة (الاشتهاء أو الرغبة فيما لدى الغير) والاكتئاب، وهي المصدر الذي منه يستقى عالم الحواس، أو إبعاد الرغبة الملحة والجهل اللذين يموفان الموجودات الحساسة ويربطانها بمجلة عدم الاستقرار والقنائية، وهما الاموان اللذان تدعو البوذية لتتحرر منهما، وترسم الطريق لذلك. إن (الطريق the Way) الذي تحثم البوذية على اتباعها سلوكه للهروب escape (أو للخلاص) ليمدجوا في ملك الأبدية (اللاموت) والاستقرار (اللاتغير)، هو طريق ضيق (محدود) ومستقيم. ورغم أن رجال الدين البوديين أشاروا لهذا (الطريق)، فإن على كل فرد أن يستكشفه لنفسه من جديد، حتى لو جهده الجهد، (Dhammapada, 276) للوصول إلى النهاية ليمبذ (الطريق) كما يترك عابر التهر طوافته بعد وصوله للشاطئ الآخر. وإذا التزم الطمّوح برغباته وسار

على وفق هواء وانحرف عن (الطريق the way) ولم يسبحر طاقته كلها في المعركة (البضال)، فإنه مرعان ما يضيع منه الهدف «فالكسول يعيش حزينا، فالكسل شرٌ كامن في النفس غير الماهرة. وبالمحسنة فالهدف الذي لم يستطع تحقيقه كان عظيما! لكن الذي يحفر طاقته يعيش سعيدا بعيدا عن حالة الخمول والكسل التي تُفَلِّس النفس (العقل)، وعظيم هو الهدف الذي حققه، فالوصول لما هو اسمى (أو تحقيق الكمال) لا يأتي من خلال الدنيئة (ما هو متعبط What is Low) وإنما من خلال ما هو سام، يتحقق السمو. لذا احفر طاقتك للإنجاز.. تفوق لتصل لما لم يتحقق بعد.. تفوق أو تحقق (Samyutta - Nikaya, 2,29) ... ويرب نفسك بالتفكير «سوف لا انتقل أو نتراجع وإنما سوف نناضل... هبهذا النضال قد نصل إلى دوامة الطاقة (نزوتها)، وبوصولنا إليها نكتسب قوة بشرية و طاقة بشرية وبصلا بشريا من النوع الذي لم يكن قد اكتسبناه من قبل» (Anguttara - Nikaya I, 50) لكن طالما أن مرءا ما لا يستطيع تطهير Punfy شخص آخر، فإن على كل طموح - بنفسه وطاقته وجهده وكفاحه واجتهاده - أن يسلك (الطريق) Way ويتبعه، ذلك الطريق المؤدى إلى (البركة) أي بركة الانتماء (الحاصل) من الكُلِّية الوجودية Ubiquity، والمؤقتة (اللادوامية Impermanence) أو الماء الذي هو صد الحلود.

والمعرفة المتعلقة بهذا الانتماء (التحرر) تُسمى أنا anna. إنها معرفة روحية عميقة gnosis. إنها مساوية «للكهانة البوذية الفنية arhantship، أو «الكمال». إن المرء لا يصل إليها طورا أو بشكل عاجل وإنما بالتدريب الطويل التمرجي وبالممارسة، وبالتقدم الحثيث (Majjhima - Nikaya I, 469 etc). فغالبا ما تكفى الكلمات والعبارات دوات المعاني العميقة والكاملة، والتي ينطلق بها شخص وصل (للمحققة Reality) أو وصل للأشياء كما هي عليه حقيقة - غالبا ما تصل سريريا لمهم من هم أقل درجة منه (أتباعه) بعد أن يقوم المعلمون والدعاة بشرحها وتفسيرها لهم، وبذا يمكن تطويرها وتطويرها وتحريرها لتوضع موضع التنفيذ. إن هذه العملية أصبحت أكثر تعقيدا بالنسبة لنا هذه الأيام. لقد طال عليها العهد وأصبحت بعيدة زما لأننا أصبحنا يعيشين زما أيضا عن عالم البوذية الهندية القديمة، لأننا لم نعد نعلم المعنى الدقيق لهذه الكلمات والعبارات بل ولا حتى ظلال معانيها دعك من دلالاتها الكاملة، فلا شك أنها

(أي هذه الكلمات والمعارف) كانت تحوى روابط أوسع وفوارق دقيقة لا تكاد تُترك كان يتركها الناس المستمعون لبودا، أكثر مما نتركها نحن الآن.

وأكثر من هذا فالنرما Dharma - غالبا - ما كانت تُقدّم للناس مختصرة، ولم يكن مقدموها يستخدمون عبارات مطوّلة شارحة، وإنما كانوا يقيمونها كما علّم بها بودا (Majjhima Com. v. 60) لكنهم كانوا يفعلون ذلك (يقدمون الشروح) إذا رغبوا، وإذا وجه لهم أحد سؤالاً، وكان ماها كاسانا Maha - Kaccana من بين أكبر بوى القدرات على تفسير أقوال بودا المختصرة. وهكذا يُظنّ هي بعض الأحيان أن «الشرائع البالية Pale Canon، كما نعرفها الآن ليست إلاّ تجميعاً للشروح والتفسيرات لكلمات بودا ومحاوراته. والدرما متاحة للناس كافة أى لكل من يريد سماعها، سواء أكانوا رجالاً أم نساء، وسواء أكانوا من هذه العشيرة - أو القبيلة - أم تلك، وسواء أكانوا من هذه الطبقة أم تلك، ومهما كانت المهنة التى يمتنونها أو الأسرة التى ينتمون إليها. وعلى النحو نفسه يمكن تعليمها لغير البوذيين أو لأى فرد من أفراد المذاهب الأخرى، ذلك لأن فهمها أو حتى فهم جملة واحدة منها قد يكون مصدر مسادة لهم لفترة طويلة» (Samyutta - Nikaya 4, 314 - 6).

ليس هي البونية القبيضة الشديدة للمعلم البرهمى (معلم البرهمن فى الهندوسية) (Digha - Nikaya 2, 100)، ولا معارف للخاصة وأخرى للعامة، أو بمباراة أخرى ليس فيها ما هو مقصور على فئة أو طبقة دون أخرى. فالنرما متاحة ليفهمها كل شخص على وفق قدرته. إنها تعاليم عامة يمتثلها كل شخص موجّهة له (Majjhima Ni - kaya 1, 249)، فبودا كان قادراً على التكيف مع المستوى العام لفهم من يستمعون إليه: «الآن، إننى أعرف جيداً عندما أكون على وشك الالتقاء بجماعات من الناس، أعرف حتى قبل أن أجلس إليهم أو أتحدث إليهم أو أعلمهم أى نوع من الناس هم. لأكون من هذا النوع ذاته، لتكون لفتى هي لفتهم، ولأبهمهم بالحديث عن الذرما بطريقة تجعلها مقبولة منهم تثير فيهم الطاقة، وتبهمهم» (Digha - Nikaya 2, 109). ومع هذا كان يوجد أحيانا بعض الرجال مثل أريطها Anuruddha الذى كان صائد صقور، وسانى Sani الذى كان صائد أسماك، وذلك قبل أن يصبحا من رجال الدين البوذيين، إلا أن أياً منهما لم تلمح فى عقله ومضات الدرما ولا النظام الذى وضعه بودا، رغم كل المحاولات التى بذلت لتفهيمهما (Majjhima Nikaya 1, 132, 258).

البوذية المرتبطة بالإيجاز لارتباطا وثيقا والتي انتشرت في الهند في ذلك الوقت، أحدث بالقول بأن الموجودات الحسّاسة مرتبطة بعجلة السامسارا Samsara، أى الارتباط بدورة الميلاد بعد الميلاد أو الحياة التى تتلوها حياة، وذلك بفعل كرما Karma لا تنتهى (Pali, Kammas, 225, 283 ff.) بمعنى حِكْمَ (من الحكاية) لعملية الصيرورة be-coming أو الاستمرار برغبة شديدة (Anguttara · Nikaya 3, 400) فالمتى ليس هو النهاية وإنما ولادات جديدة حتى تكون الأعمال الاختيارية التى تم إنجازها، سواء فى ميلادات سابقة أو فى الميلاد الحالى (الحياة الحالية)، حاملة آثارها لميلادات مستقبلية (حياة مستقبلية) حتى تنتهى إلى الكرما Karma end عندئذ يتوقف التأثير.

والنتيجة الطبيعية المرتبطة بهذه العقيدة هى أن الجسد البشرى يتسم بوجود فروق فردية فى الإمكانيات العقلية والتطور الخلقى (بصم الخاء) رغم عدم وجود فروق فى الأجساد (التكوين البيولوجى)، بينما بقية الموجودات الطبيعية مختلفة طبيعيا (Suttanipata, 600ff)، وهذا معنى لم يكن هو نفسه الذى يفهمه كل من سمع الزما - رغم أنها قدمته بالطريقة نفسها - فليس كل من سمع هذا المسمى يتأثر على فهمه وتقديره والتوغل فى أعماله ودفائقه، بالدرجة نفسها التى قد يفهمها آخرون.

لقد كانت الهند فى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد قد وصلت بعد أعوام طوال من المناقشات، والتعاليم والممارسات، إلى مرحلة هياج (أو سعار) ديسى تأملى كبرى. مرحلة كبرى تتسم بالاعتماد على التجريب والحيرات الذاتية، مرحلة كبرى قوامها حب الاستطلاع والرغبة فى المعرفة، وامتزج كل هذا باتجاه ملحوظ نحو التصامح، وكانت الهند مستعدة دائما للزرع (بذر البذور) والحصاد ومستعدة للتأمل، وقبول (أو رفض) بعض المحاصيل الجدى فى الفكر الروحى والمكر التنظيمى. وكانت الظروف ملائمة لمنظم يمكنه أن يجمع على نحو ما ما تفرق، ويوحد على نحو ما بعض العناصر معا على نحو متعاضد ومتشعب، ومناسبة لرعيهم (قائد) مشهود له بطاقاته وقدرته على نشر تعاليمه، رعيهم بطبق ما يدعو إليه، ويدعو لما يفعله (يقول ما يفعل، ويعمل ما يقول) ليجد للناس مخرجًا من التشوش المكرى، وليقدم تعاليم بديلة يمكن اختبار قيمتها ومدى قابليتها للتطبيق من خلال مسيرة الحياة نفسها. لقد كان هناك لعدة سنوات جماعة من البهيكشوش Bhikkhus (أى رجال يحملون أوانى يتلقون فيها

صدقات من فُتات الأطعمة ويقابلها)، وكان هناك نساء ومتقشفون يعيشون في الغابات يمينيين عن الناس، وكان هناك رجال ونساء جوالون، كما كان هناك من ينخرطون في مباحثات أثناء تجوالهم، وكان هناك زهاد يمارسون أنواعاً مختلفة من التقشف الشديد ويسهرين الأضاحي للقمر والنار وغيرهما، وكان هناك تلاميذ يتعلقون حول الدعاة (المعلمين)، وكان عددهم يختلف من معلم إلى معلم وربما اختلفت أيضا درجة تعظيمهم.

وباختصار، لقد كانت هناك اثنتان وستون فرقة مهرطقة (من الزنادقة) أشارت إليها الشرائع الهائية Pali canon، بالإضافة إلى عدد كبير من المذاهب عن عقائد الزعماء المينيين الستة الكبار الذين كانوا معاصرين لبوذا: بورانا، وكاسابا، وماكاهالي جومالا Makkhali Gosala زعيم الرهفاد العراء (أجيفاكسا Ajivakas)، وأجيتا Ajita الذي ينطى راسه بغطاء (عُترة أو شال)، وماكودا كاسايانا Pakudha kaucayana، وناثابوتا الزعيم الهائي (الهائي) ورئيس جماعة منظمة ومزيفة من الرهبان والراهبات وغيرهم من أرباب اليهود وربائتها ممن لهم وجود في الهند حتى الآن، رغم أن عددهم بدأ يقل وهذا مما يدعو للأسف (See P 261). وأخيرا، كان هناك سنجايا بيلاتثيپوتا Sanjaya Belatthiputa «الطوي كسمكة الأنكليس» وقد أطلق عليه هذا الوصف لأنه لم يقدم إجابات قاطعة شافية للأسئلة التي شغلت عقول الناس، مثل تساؤلهم: هل الكون محدد أم لا نهائي؟ أم هل هو محدد ولا نهائي معا؟ أم أنه لا هو نهائي ولا هو لا نهائي؟ وهل هناك حياة أخرى أم لا؟ أم أنه لا عالم آخر؟ أم أن العالمين لا وجود لهما (صائنا الذين نؤمن فيه والعالم الآن)؟

لقد كان ناثابوتا Nataputta الهائي (الهائي) وماكاهالي جومالا أكبر منافسين لبوذا. فهذان المعسكران المعاصران له، كانا يبحثان عما يمكن أن نسميه «الحقيقة»، وكان بوذا مختلما معهما غالبا سواء في وجهة نظرهما أو طريقتهما في طرح القضايا التي قد يكونون متفقين عليها (وإنما الخلاف في طريقة لل طرح)، ومع هذا فلا شك أنهما متفقان في صياغة البنية الهائلة للرهبان اليوديين والراهبات البوذيات، التي أخذت شكلها تدريجيا. لقد راح بعض هؤلاء الرهبان والراهبات على سبيل المثال يوتلون قواعد الهاتيموكها Patimokkha، أي التراتيل التي يجب تكرارها عدة مرات في الشهر، وقد اتفهم في هذا البوذيون بتدريسهم لنظام الرهبنة البوذية (السامجا Vinaya) (Pitaka 1,101). وآخرون واظبوا على البقاء في مكان واحد لا يتحولون عنه طوال

الشهور الثلاثة أو الأربعة للعطيرة، إنهم لا يمتثلون ولا يسافرون في هذه الشهور مخافة إلحاق الضرر بالتبليغات الفضلة أو إيذاء الكائنات الرقيقة أو الحياة الحيوانية بشكل عام. لقد أصبح الرهبان البوذيون ملتزمين بهذه القواعد البيرية أسوة بأصحاب المذاهب الأخرى، لا يقدرون مكافئهم في الموسم المطير إلا للضرورة القصوى على ألا تزيد مدة الارتحال (أو البعد عن محل الإقامة) على أسبوع. فالإني (الجانتي) والبودي (خصوصاً الباني) يؤيدون بشدة تعاليم الأهميسا Ahimsa الهندية القديمة (لا تلحق ضرراً، لا تلحق أذى) وهي تعاليم مفرقة في القدم ضاعت بداياتها في غياهب الزمن. فعلى الأشكال الجينية للحياة، بل وحتى الكائنات الدقيقة كالتل، يجب على المتسلك بمقيدة الأهميسا عدم إيذاها.

ومهما كانت تأثيرات المؤسسات الخارجية (غير البوذية) على السامجا Samgha البوذية من حيث التنظيم والاستمرار. فإن قواعدنا للكثرة وتنظيماتها، وما هو مباح فيها وما هو محظور، كل هذا يُعزى إلى عبقرية بودا نفسه، فهذه العبقرية كانت ذات تأثير لا يقل عن السلطات التشريعية التي راحت تدريجياً تؤثر في السامجا البوذية ورغم أن الراهبات البوذيات لم يعد لهن وجود الآن، فقد ظل الرهبان البوذيون بأعداد كبيرة يدعمهم الأنقياء البوذيون من الجنسين (رجالاً ونساءً) بالهبات - ملابس، طعام، وملوى ودواء للمرضى من هؤلاء الرهبان. وفي المقابل، فإن هؤلاء الرهبان يقدمون لجمهور المؤمنين بالبوذية أفضل الهدايا، ويعنى بها الدرما Dharma. ورغم أن جمهور البوذيين من غير رجال الدين لا يجتمعون مما بالتشظيم بمسه الذي يحكم اجتماعات التايبيين من غير رجال الدين أو اجتماعات الرهبان البوذيين، إلا أن البوذيين يتحلّقون حول إيمان محوري يجمعهم جميعاً وهو إيمانهم بصفات بودا السامية وحكمته وعظمته، وإيمانهم بالدرما التي علّمها ونعا إليها. وإيمانهم بسامجا الرهبان Samgha of arhants التي هي مستودع الدرما.

ورغم أن هذا الفصل يتناول في الأساس بعض التعاليم (الدينية) الرائدة الواردة على وجه خاص في السوتا - بينكا Sutta - pitaka للبييتاكا البالية Pali - peptaka، التي هي مجموعة الشرائع الوحيدة التي وصلتنا كاملة، فمئة مجموعات أخرى موقوفة هي السسكريتية والصينية والتبتية. وبالنسبة لبوذية البودا - كما تُسمى أحياناً - وما يتصل

بها من أعماق ودرى ودقائق، وبما فيها من تصامن وتماسك، وبإشارتها الواضحة لشيء أكثر مما يمكن أن يُقال بالفعل أو أكثر مما يتحمله الكلمات - إنما هي تترك مجالا هائلا للشرح والكشف، والدراسات المفصلة، وإعادة البناء، دون أن يعوقها جذب أو عقم. إن مبادئها وإمكاناتها الإبداعية هي المسئولة عن تكوين المدارس أو المذاهب الأولى. وهي المسئولة عن الانقسامات التي حدثت لاحقا وبقاتها حية وانتشارها فيما وراء الهند، وتعمقت جذورها في بلاد آسيوية غير هندية فكانت مصدر إلهام لكثير من الفنون. هالبوديون في سيلان وبورما وكامبوديا ولاوس يسطرون للهييتاكا الهالية لا كمصدر للسلوك المبوى الماهر في الحياة، وإنما كمصدر للإلهام «الدينى» والروحى الذى ينمى ليقرب من إنجاز، يودون إنجازها في حياتهم مما هو أكثر صحة وحكمة.

وقد وصلت هذه التعاليم أيضا إلى الصين. وترسخت فيها، وكان وضمها في الصين كوضعها في اليابان والتبت وسموليا. وقد نحق المفكرين والملاسفة من أن الدharma (أو الدما Dharma) في الشرائع الهالية Pali Canon (التسمية بالعمق ظاهرا وباطنا، قد اتخذت أشكالا مختلفة: في كلماتها وعناصرها أو أفكارها. وعلى هذا الأساس قامت كنساء هائل على قاعدة عريضة: معماريا وتامليا وإيمانيا وميتافيريقيا بل وفكريا وفلسفيا. وكان لها في بعض الأحيان اساطيرها، ومقولاتها التى يمكن البرهنة عليها. إنه الكيان الهائل الذى أطلق عليه اسم الماهايانا Mahayana (المجال الأعظم أو الأداة العظمى Great Vehicle) التى هي وسيلة للتقدم والتوغل فيما وراء الأشياء.

وكثير مما هو في الماهايانا شائع - في الأساس - في الشراعات - الحقائق الآرية الأربع، والطريق ذو الشُعَب الثماني والميراثانا Nirvana (نيبانانا Nibbana) - هناك مسألة واحدة أود ذكرها هنا إذ يبدو أن توجهها مختلفا. وأعمى به ذلك النوع من الموجودات المرموق باسم بوديساتفا Bodhisattva (بالبية. بوديستاتا Pali, Bodhisattva) وهي كلمة قد يمكن ترجمتها بـ «الكائن الحيات على التسيير» Berg seton Enlightenment. وعلى هذا فيعص الماهايانا Mahayana Sutras يعترفون ببوديساترات متمدة، وبالمسنة لهذا الأمر أيضا فإن النودات Buddhas وكذلك الماهاساميجيكات Mahasamghikas يتمقون أيضا في وجود عدد من البوديساترات - كلها كائنات علوية (فوقالمادية Supermundane) قادرة على اختيار نوع الميلاد الذى

تدخله وأفضل الطرق لمساعدة البشرية الأكمة على عبور محيط السامسارا -Samsara (٥).

وبالنسبة للتراث هذا - من ناحية أخرى - نجد أنه بينما تقدم لنا كتاباتها عددا من البوذات Buddhas سبقت البوذا جواتاما Guatama (الذى تُنسب إليه البوذية المعروفة) إلا أنه لا يوجد إلا بوذيساتشا واحد، وللمقصود به الموحود العظيم Great Being الذى نذر منذ ظهور لا نهائية أمام دييامكارا Dipankara (واحد من أول البوذات Bud-dhas) ذات يوم أن يحقق لنفسه التنوير الكامل. ومنذ قدم هذا النذر الذى كان لابد أن يتم فى حضور بوذا Buddha، دارت البوذهساتشا لتكون ميلادات كثيرة (Dhammapada, 153) غالبا ما كتبت تمر عبر مشاق وصعوبات بدلا من أن يحقق ندره. وفى ٥٤٧ قصة عن مواليد سابقة على البوذا تروى لنا الهاتاكا الهالية -Pali ja-taka الأدوار التى قام بها كحيوان أو طائر أو ديثا (انظر p.294) أو إنسان. بل إن بعض المجموعات الكتابية الأخرى (المأفاستو على سبيل المثال) تصمم قصصا أخرى مختلفة إلى جانب قصص أخرى بعضها مماثل (أو مشابه) للقصص الهالية. ونجد أن مشاهد من هذه الحكايات وكذلك من حياة البوذا Buddha قد صورت فى اللوحات الجصية (الفريسكو)، بشكل واضح فى الكهوف فى أجاتا Ajanta، وفى المنحوتات فى بهاروت Bharhut وفى بود - جايا Bodhi - Gaya وعلى البوابات الرائعة فى سانشى Sanchi. وهذه الأماكن التى ذكرناها مجرد أمثلة. ويُرمز للحضور البوذى بالرموز: الشجرة (تنوير)، ستوبا Stupa (معانٍ مختلفة)، مجلة (نرما) أو عن طريق آثار أقدامه، لأنه كان يخشى أن يُعبد بعد موته فى صورة بشرية. بل إن شغوصا حققوا شعبية فى وقت لاحق أظهروه فى أوضاع مبطية، كتنويره وهو يدعو الأرض لتشهد التنوير أو التعليم (إلقاء تعاليمه) أو التأمل أو دخوله فى الهارنيرفانا Panirvana أى الانعتاق النهائى من الوجود الظاهرى Phenomenal existence. وليس قبل ميلاده هذا (بوذا) وهو الميلاد الأخير له، عندما وُلد باسم سينهارثا جواتاما Siddhartha Guatama، فأصبح البوذا بعمله النهائى السامى لتحقيق التنوير الكامل لنفسه.

وبوذا لقب يعنى المتنوّر. ولا يجب إطلاق هذا اللقب بمعناه المحدد على المعلم من

البشر من الديفات Devas إلا بعد التأكد التام من وصوله لليلة التنوير Awakening. إنه بذلك يكون قد وصل إلى درجة التفرد في الأزمنة التاريخية (المعروفة) ليكون معاً Summa بوذا (الواحد المتصور) ، إنه الواحد الكامل الذي نور نفسه بنفسه .

اليهودا Buddha

- ما كان يجب أن يُعرف، عرفتَه بنفسى،

- وما كان يجب تطويره طوّرتَه (بفسى) ،

- وما كان يجب استبعاده، استبعَدته بنفسى،

- لذا فانا بوذا Buddha (المتور) (Suttapeta 558, Theragatha 828, Majjhima)

(2, 143)

لقد أصبحت حياة سيدهارثا Siddhartha (بالمسكريتية سيدهارثا Siddhartha) الذى سيصبح بوذا المسمى فنردد كثيرا، فلا أرى هنا لروما إلا لعرضها بإيجاز. إنها تنقسم إلى قسمين محدّتين تصل بينهما ستة أعوام قضاهما فى تشّفى وزهد شديدين. لقد كان التنوير حدّا فاصلا بين القسمين. وُلد سيدهارثا فى حوالى سنة ٥٦٢ ق.م. (رغم وجود خلاف حول هذا التاريخ) عند سموح نلال نيبال بالقرب من كاپيلافاتو Ka-pilavattu ، من أسرة جوتاما Gotama (بالمسكريتية: جوتاما Goutama) التى تنتمى إلى عشيرة الساكها Sakyas الكريمة المشهورة التى كانت عشيرة من النبلاء أو المقاتلين (الكشائرها Kshatriyas) (بالبالية: Khatiyas - انظر ص ٢٥٢) وتُرجع هذه العشيرة أصلها إلى الشمس (أى يقول أفرادها إنهم منحدرون من الشمس the sun). لذا، فإن من بين الأنساب الكثيرة التى أطلقها اليونانيون عليه فى وقت لاحق «ابن الشمس» وحكم الساكيان Sage of Sakyas . وماتت أمه بعد مولده بأسبوع فتشا فى رعاية خالته وامرأة أخرى رعتَه (أمه بالتبني) واسمها ماها باجابهاتي Mahapajapati ؛ وبذا كانت له أمان كما جرت العادة أحيانا بالنسبة للرجال المعظماء. وقد عاش عيشة ناعمة حتى التاسعة والعشرين من عمره، شابا ثريا صعيح البدن ومارس كل أنواع الرياضة التى يمارسها الرجال، وتزوج من فتاة سافكيانية جميلة أنجبت له طفلا اسماء راهولا Rahula والكلمة تعنى الرباط، لا ليكون رباطا بين الزوجين

المؤمنين. وإنما رباط قد يربط الأب بالعالم وكل ما يمكن أن يقدمه له من مباحج إذا لم يكن (أي بوذا) بونيساتفا Bodhisatva واضعاً في اعتباره عندئذ أن هناك مخاطرة في الملاذ الحسية، وأصدر على أن يجد مهرباً (خلاصاً) من الألم الذي ارتبطاً به (هو وزوجته) كما تحقق. فلماذا والأمر كذلك أي يهجر البيت رغم مباحجه المغرية. فخرج وليس معه إلا قائد عريته وحصلته.

ويعتقد الثيرافاديون^(٥) أن سيدهارثا Siddhartha كشخص، وكبودا Buddha مع، كان رجلاً (إنساناً) لا هو إله ولا هو خالق وليس خرافة أو أسطورة. لذا فقد كان - كما اعتقد هو - عرصة للميلاد والشيخوخة والهزم والوفاة والأسى والتلوث. لكن ألم يسع هو ليكون - غير مولود - وغير قابل للشيخوخة - وغير قابل للدمار - وغير قابل للموت - لا يلجمه الأسى - ولا يتعرض للذم - وقد أطلق على كل من هذه اسم النيهارثا Nivarna (بالهالية Nibbana) لهذا الفرض ترك بيته. لقد كان تحقيق هذا هو قصيته. (Majjhima Nikaya 1.163).

ومهد الليلة التي انطلق فيها سيدهارثا خارجاً من بيته، وضع في اعتباره أنه لم يترك بيته فحسب، وإنما ترك أيضاً إغراء مباحج الرغبات الحسية. لقد قضى الأوامر السنة التالية في حالة كان فيها على عكس حاله قبل ذلك، تلك الحال التي ذاق فيها طعم النعيم والراحة. لقد جرب إماتة الجسد، تلك الممارسة التي اعتقد كثيرون من معاصريه أنها تؤدي إلى تحقيق أهدافهم في السمو الروحي. لكنه أدرك أخيراً أنه حتى أقصى ممارسات التقشف والزم لا جدوى منها. لكنه ظل يبحث عن حل، فأصر على تجريب طريق آخر للتتوير (أو النهضة Awakening)، فتناول قليلاً من الطعام وظل عدة أسابيع معزلاً في وضع واحد (لا يغير وضع جلسته أو وقفته) تحت شجرة من أشجار البو (بو Bo أو Bodhi) - شجرة التتوير على ضفاف نهر نيرانجانا Naranjana في مكان بهيج مناسب تماماً لشاب ميال للفضال (المفهوم فضال النفس أو مجاهدتها) (Majjhima Nikaya). وذات ليلة كان الوقت فجراً تقريباً، وهو جالس وقد عقد سابقه (جالس متريماً) بنعم ببركة الحرية، أتاه التتوير الكامل - Enlightenment or Awakening - فانطلق من الجهل إلى المعرفة، ومن الظلمة إلى النور، ومن الفناء إلى اللاموت. لقد أتاه ذلك واضعاً وكاملاً وتاماً. لقد كان ذلك حدثاً هائلاً مذهلاً. فمن

(٥) أي البوذيون الأصليون

النادر أن يظهر التنوير في العالم. وعلى وفق الروايات البالية، فإن البوذا التي تليست جوتاما تنطوي على ستة وعشرين بوذا: أولهم ديباماكرا Dipamakra الذي ظهر منذ عهود مبهقة جدا، وأحدها يُذكر أربعة بوذات آخرون معروفون بالاسم هم أسلاف ديباماكرا. وفي روايات أخرى أنهم سبعة أسلاف أولهم فيباسين Vipassin الذي ظهر منذ واحد وتسعين عهدا (Digha - Nikaya) aeons، وهو العهد الذي كانت فيه البوذيستانا تمارس حياة الزاهد المأري (Jataka I, 390). وكان البوذا الآتي هو مايتريا Maitreya (بالبالية: ميتها Metteyya) وهو اسم يعنى اللامدقة، وكان البوذا جوتاما قد تنبأ بقدومه (Digha - Nikaya 3, 76)، وكان يعتقد أنه كان مستظرا في التنويرا Tusita عالم أرباب (الهة) البهجة، حتى دهوته في عالنا هذا ليبشر بالدرما وليرشد لنظام الرهبان البوذيين.

ومند الليلة التي تورّ فيها فصاعدا، أصبح البوذا جوتاما فعلا وحقا الواحد الذي نورّ نفسه (ساماسامبوذا Sammasambuddha). وكان بصوته الصادح الجميل مهيا بشكل فائق للتبشير بالدرما الخالدة (الأبدية) التي مهد إليها واستوعبها عندما كان جالسا تحت البو Bo مستغرقا في تأمل عميق. وهو في هذا بجدد يختلف عن طبقة أخرى من المتصورين (البوذا) يُمرصون باسم هراتيكابوذات Pratyekabuddhas (بالشمسكريتية: Paccekabuddhas)، لأنه رغم أن هؤلاء قد حصلوا على التنوير بجهدهم وبنون مساعدة، إلا أنهم غير قادرين على الدعوة، لذا فقد كان ورنهم قليلا رغم إنجازهم (تحقيق التنوير لأنفسهم) وتُمدد الإيسيجيلي سوتا The Sutta Isigili أسماء بعض هؤلاء الهراتيكابوذات قارنة إياهم ببعض خصائص التنوير البارزة ممثلة في بوذا محاص، امتتار بنفسه، لكنه حقق التنوير (الامتتارة) لنفسه فقط.

وبعد فترة من التردد، قرر أن يقدم الدرما لكل من يريد الاستماع إليها، وكان منطوقا لهذا بقوى خفية. أما سبب تردده في التبليغ بها فهو أنها عميقة، يصعب فهمها، وقد تسبب للبوذا متاعب إن فشل في بث دعوته. لقد دعا في البداية خمسة رجال رافقوه في منقولات الزهد والتقصّف الممت، لكنهم كانوا قد تركوا رفقته عندما تناول ما ينمّشه. لقد اقرب منهم الآن ونجح في إقناعهم أن الطريق اللاموت قد أصبح موجودا: فإننا أعلم الدرما وأدعو إليها (Vinaya - Pitaka 1,9). وعلمهم التعاليم Discourse الخاصة بمنتصف الطريق the Middle way، أي التوسط بين الانغماس

الذاتي self - indulgence وتعذيب الذات Self - torture . وتلاشت شكوكهم في النهاية فتوعلوا في فهم الذرما، وصرة بعد مرة طلبوا من البوذا أن يتركوا بيوتهم ليكونوا معه (في حضرته). فكانوا بهذا الطلب نواة نظام الرهبنة البوذي (نواة أول تنظيم لرجال الدين البوذيين (bhikkhu - sangha) الذي ظل قائما حتى اليوم. لقد أصبح الروب الأصفر للراهب البوذي أمرا مألوفا في بلاد آسيا التي تعتنق البوذية. وبعد سنوات قلائل ظهر نظام الراهبات (bhikkhuni - sangha)، لكن رغم أنه حقق مكانة كبيرة، إلا أنه أصبح هامدا غير فعال بسبب سلسلة من الظروف الداعية للأسف.

وسرعان ما زاد على هؤلاء التلاميذ الخمسة، خمسة وخمسون آخرون، فأصبح هناك واحد وستون من الأرهانتين Arhants (الرهبان البوذيين) . وكان على بوذا بعد ذلك أن يواجه الإغراء (العدو الداخلي) متجسدا في مارا Mara (الشيطان في المصطلح البوذي) الذي أصبح من الآن مصاصدا إلى جوار السيد Lord's side حتى مات (أي السهد والمقصود هنا بوذا) ، ولم يستسلم له البوذا أبدا، فصرى أن أموت في معركة من أن أعيش مهزوما (Suttanipata 440). لقد تحرر بوذا من عبودية شديدة. لقد كانت بهجة الحوامس بالنسبة له ماصيا انتهت أمره. لقد تحرر من شباكه، وتحرر من مملكة مارا (الشر أو الشيطان) (Vinaya Pitaka I, 21)، فمارا Mara (أو الموت) لم يعد يبال فيه، لأنه (أي بوذا) لم يعد يسير في طريق الخطية، حيث المادة التي تغري أو تموى أو تنفّر عن طريق السمع والبصر والذوق واللمس. بل على العكس لقد وجد مساعده التي لا تقوم على الإدراك الحسى.

وتتابعت أحداث أخرى في إيقاع مريع. فعلى سبيل المثال ظهرت طريقة مختلفة لترسيم الرهبان البوذيين الذين تركوا بيوتهم، وجرى اهتمام جاد صارم للتنظيم لسامجا Samgha لتسيير على المسق نفسه الذي كان موجودا في الأعوام المنصرمة. لقد كان الأتباع الأولون قد رسمهم السيد Lord نفسه (المقصود بوذا) مستخدما صيغة بسيطة: «تعال أيها الراهب، الذرما تعاليم جيدة، لنرحل طلبا لرعاية البراهما Brahma faring (see p. 295) - حتى تغضى تملأ على الكربة». ووفقا للتنظيمات الجديدة، حوّل الرهبان البوغيون بترسيم الكهنة أو الرهبان الجدد في الولايات بأن يقصوا شعر رأس المتقدم وشعر لحيته، وإلباسه روبا أصفر ويطلبوا عنه ترديد العبارة التالية ثلاث مرات: «إننى الجا إلى البوذا والجا إلى الذرما والجا إلى السامجا Samgha». وفي

وقت لاحق حلت محل هذه الصيغة صيغة أخرى أكثر رسمية وأكثر تعقيداً، ما زالت مستخدمة في المناطق المؤمنة باليونانية الشراطانية.

وبدا البوذا جولة على قدميه من تلك الجولات التي كانت ميمة من سمات مرحلة دعوته الأولى على الأقل، لأنه في وقت لاحق بدأ يستقر أكثر فأكثر في دير (معبد) الجيتافانا Jetavana بالقرب من سافاثي Savatthi، وهو موضع وهي إليه اثناثينيكيا Anathapindikā. وفي الطريق بين بنارس وأوروڤهلا Uruvela التقى مجموعة من ثلاثين رجلاً مرعان ما أصبحوا من أتباعه، لكنه انزعج لأن واحداً منهم كلنت امرأة قد سرقت ملابسها بينما هو يستحم مع رفاقه. وسأله هذه المجموعة، أراي السيد Lord (المقصود بوذا) المرأة؟ فقال لهم: ولكن ماذا ستفعلون أيها الشباب مع امرأة؟.. إليهم من الأفضل أن ينجسوا عن النفس؟ (Vimaya - Pitakā 1.23). لقد كان هذا السؤال المضاد ذا أهمية كبيرة لأنه يركز على جانب من التناقض الظاهري الموجود في قلب كل الفكر «البنيني». إنكار الفرد لذاته، بتنازله عن نفسه ذاتها وليس بمجرد تنازله عن المباحج الصغيرة. وكان البوذا قد أنكر نفسه بالفعل بأن أشار للمارا Mara بأن التأثيرات المستتاة من الحواس ليست هي النفس، وهذا يمهّد للطريق للإصرار الذي يسم تعاليمه بمق، بمعنى أنه ليست هناك حاسة من الحواس ملكي mine ولا هي أنا I ولا هي نفسي.

وبعد ذلك أتت مناقشة ألف زاهد نوى شمر متلبّد، على رأسهم ثلاثة إخوة من أسرة كاماساها Kassapa، ويُقال إن البوذا قد مارس بشأنهم أموراً إعجازية (حارقة للطبيعة)، وأعقب هذا حديث بوذا عن الإحراق (وهي مجموعة الأحاديث الثانية Second Discourse)، وهو موضوع مناسب لمن يعمدون النيران. وجوهر هذه المجموعة الثانية من الأحاديث أن كل الأعضاء الخمسة من عين وأذن وأنف.. إنما هي منفصلة (على النار on fire) بالارتباط والوقت والفوضى. وعلى هذا فالتابع (التلميذ) الذي تلقى هذه التعاليم لابد أن يبتعد عنها وأن يتخلص من المشاعر التي تثيرها الحواس. إنه عند ابتعاده عنها لا يكون دون ارتباط بها على نحو ما، وبذا يتحرر من أغرائها وإعوائها، ليكون أهرانت Abhanta يقيم أن «الميلاد في نطلق السامسارا Samsaric birth قد تحطّم، ليصبح قريباً من حركة البراهمان، فلا يكون هناك وجود مثل هذا أو غيره». والفقرة الأخيرة - وفقاً لبعض التفسيرات - تعني توقف الولادات الجديدة، سواء في شكل إنسان أم حيوان أم أي شكل آخر من أشكال الحياة فيه معاناة والم، هذا الأكمل أو هذه المعاناة

الموجودة في الحياة هي في البوذية (الأكثر شعبية) جزء من كوزمولوجيتها (فكرتها عن الكون).

وبعد أن جرى النقاش مع المسالك ذوى الشعر المنبذ، قام ملك ماجادا Magadha (بمهبسارا Bimbisara) على الفور بتقديم مساحة بالقرب من عاصمته راجاها Rajaha كممنحة لمنظمة الرهبان هذه، وعلى رأسها الواحد المتتور (بوذا) ليتقنوا فيها. وكانت هذه أول هبة نمرها لهذه المنظمة والتي سرعان ما عرفت (أي هذه المنظمة) بأنها ذات فائدة كبرى للعالم. ومن يومها راحت الهبات باستمرار تصل لهذه المنظمة، سواء من الملوك والأثرياء أم من الناس للعالميين رجالاً ونساءً ومن رقيقى الحال أيضاً. والاعتقاد السائد أن الأعطيات لا تضيق على المانح قيمة روحية فحسب، وإنما هي أيضاً أسلوب عملى يظهر من خلاله البوذى النقى لربطاطه وإيمانه بمن سبقوه في هذه الطريق Way (أو بعبارة أخرى المسالكين السابقين).

وبهذا كان البوذا لا يزال في راجاها، جاء جوال اسمه ساريپوتا Sariputa إلى أساجى Asaji أحد حواريين البوذا الخمسة الأوائل. قائلاً له إنه يبحث عن الخلود Undying (اللاموت). وكان أساجى قد وجده بالفعل، فأجابه بإيجاز بقدر ما استطاع، لكنه كان إيجازاً لا يحتاج إلى تفصيل كثير:

«هذه الأشياء التى تنشأ عن سبب من بينها الثلاثاجاتا Tathagata التى أخبرت عن السبب.

«وعن توقفها (أي هذه الأشياء)، فلئنا نجد الناسك العظيم (المتوخد عن العالم) Great Recluse لديه التعاليم المتعلقة بذلك».

وتحقق ساريپوتا Sariputta أن هذه هي النرما، وأنها هي التى فتحت الطريق إلى الخلود (اللاموت Deathlessness)، فأخبر صديقه والخليع الجوال موجالانا Moggallana. واتفقا على أن يذهبوا للبوذا باعتباره المعلم، فانتقلوا ومعهما مائتان وخمسون من الجوالين (الباحثين عن الحقيقة)، وعندما رأى السيد Lord (بوذا) هذا الحشد مقبلاً رحب بكل من ساريپوتا Sariputta وموجالانا Moggallana مدركاً أن «هتين التلميذين» (الحواريين) سيكونان أبرز حواريين (Vinaya - Pitaka 1:42). إن كل البوذات (المستنهرين) الذين سبقوه (سبقوا بوذا الذى نحن بصدده) كان لكل منهم

حواريّان (صالحيان أو اثنان من الصحابة) رئيسيّان من الرهبان (رجال الدين)، بالإضافة إلى حواريّتين من الراهبات.

وأحداث السنوات المتتالية ليست مرتبة زمنياً بشكل نظامي منضبط. ويكفى أن نقول إنه طوال أربعين سنة تقريباً بعد ليلة التنوير؛ استمر حواتما (وهو الآن الهودا أو المتور) في تيشير أعداد متزايدة من الأتباع رجالاً ونساء، ملوكاً وعوام، بينما يملوف المناطق الشمالية من الهند حيث لم تعدم الحكمة استجابة. وراح يطبل مقامه أكثر فأكثر ويشكل متابع في مبد جيتافانا بالقرب من سافاثي Savatthi. وراح يتحدث في كل الموضوعات لجموع من الناس تختلف أعدادها، وكان المستمعون إليه من مختلف الفئات والمطبقات، وكان في أحاديثه يميل لصرب الأمثال.

ورغم أن الباجلانا Bhagavan أو التالاجاتا^(١) Tathagata كما كان يدعو رهبانه كثيراً، وكما كان هو نفسه (أي بودا) يدعو نفسه، كان لا يمكن حسابه أو تحديده بعد وصوله للبودية (الاستارة Buddhasood). كما لم يكن أحد ممن حوله يظنه مكوناً من جسم حي وعقل (Maybims - Nikaya 1, 486). فإنه (أي بودا) لم يكن بأى حال محبوساً من الرؤية البشرية، أثناء حياته. لقد كان إنساناً في جسد بشري، وليس شعباً أو حيالاً للظلمة Glory أصبح ظاهراً للناس. وليس إلهاً أو كلتاً مبتغياً. هذا هو ما توحى به تمالمهم بودا: «ما فعله إنسان لم لا يفعله إنسان آخر؟ لذا فإن «جسد التالاجاتا» يبقى (أثناء حياته) رغم أنه (أي بودا) قد قطع الحبل الذي يربطه بالوجود في العالم... وطالما كان جسده موجوداً فإن الديفات Devas والناس سيرونه، لكن إذا نحل جسده فلن يراه أحد لا الديفات ولا الناس» (Digba - Nikaya 1, 46). لأنه لم يتبق شيء من الكرما Karma الخاصة به لتهتاج إلى جسد جديد ونفس جديدة لتحقيق وظائف أخرى في زمن أت.

وعندما تعلى الثمانين من عمره دخل في مرحلة البارينيفانا Parinivana. وهي مرحلة المنقمة والنهاية (اعتراء المنقمة وأشرف على النهاية). فتدهورت حالة من مختلف النواحي ولم تعد هناك مادة تعمل من خلالها الكرما Karma مستقبلاً، ولم يعد هناك مجال لإعادة الميلاد (الميلاد مرة أخرى وفقاً لعقيدة التماسخ). لقد تحرر بودا إذًا

(١) شروح الشرائع البالية عادة ما تعطى لمعنى كلمة التالاجاتا لنا من الأفضل عدم ترجمتها. فالواحد الكامل المنق، Accomplished one، هو الأعلم بمراحله. وإن كنا لا نعلم تعيلاً مرضياً لأسبل النطق.

(Samyutta - Nikaya. I 134). لقد كان جسده الذي ملئت فيه هو آخر جسد له. ولم يعد هناك معنى أو حالة يولد فيها من جديد. والجدير بالذكر أن الوصول إلى هذه المرحلة (الهارينيثانا) إنما هو إنجاز لا يحققه إلا البوذات (المستهيرون). وتصمم الشرائع الهائلة إشارات للمريدين الذين هم قانون في هذه الحياة على التخلص من عجلة السامسارا (اليلاد فللموت فاليلاد.. إلخ) ليحققوا النهاية الأخيرة التي تعني الخلود (اللاموت deathlessness) في اللانهاشي أو الخالد أو الباقي Immortal، في «النيرفانا Nirvana» في المحيط الذي لا قرار له الذي هو صورة النيرفانا، النيرما أو البوذا نفسه.

(Majjhima - Nikaya I,488 , Samyutta Nikaya IV 179, 180, 376, IV, 47, Milindapanha 319, 346).

وبعد مرحلة البارينيثانا أصبح دوره كدال على الطريق (Way showe Majjhima. Nikaya. 3,6) ليس مسموياً بواحد من النسك (Majjhima - Nikaya sta. No. 108)، فليس من واحد منهم يشبهه، فقد كانوا له تبعاً. لقد كانوا مجرد (سالكين) في (الطريق). وإنما الذي يعمل معه هو (النيرما) فالنيرما (هي مُبِينَا) أو هي الحبل المثنى الذي تمشك به mainstay (Majjhima Nikaya 3,9) فهذا هو قول الرهبان البوذيين بعد موت المعلم (بوذا). وقد لاقى هذا القبول لأن البوذا كان قد ذكر ذلك لأناندا Ananda رفيقه الدائم : «لقد تركت فيكم النيرما التي علمتها والشييايا Vmaya التي وضعتها، فهي معلمكم بعد رحيلي» (Digha - Nikaya 2, 154). وعبارة (نيرما كايا dhamma Kaya) (أو ديجا نيكايا 3, 84) (Digha - Nikaya) أي جسد النيرما لا تطلق إلا على السيد Lord (أي بوذا نفسه) وليس على أي أحد من الأرهبات (الرهبان البوذيين)، مما يشير للاتجاه نفسه.

وعلى هذا، ففي الميلينداپانها Milindapanha التي أتت بعد ذلك أي بعد العمل التشرعي، يمكن القول: «إن السيد Lord (المقصود بوذا نفسه) يمكن إظهاره بوضوح بواسطة جسد النيرما» (Milindapanha 75)، ومع هذا فإنه هو نفسه دخل في الهارينيثانا أي ذهب لبيته has gone home، أو مغرب، كالشمس عشيرته الأولى، ولا يمكن الإشارة إليه كموجود آخر هنا وهناك بعد ذلك. وعلى هذا فطالما أن النيرما، الخالدة (التي لا نهاية لها) موجودة فالسيد (بوذا نفسه) موجود، ولا يمكن أن يقال إنه انتهى، ورغم أننا هنا نعرض لمقيدة كل لايد أن تتطور وكان لها بعض التأثير في

السترات Sutras في بوذية ماهايانا، إلا أن محورها ظاهر بالفعل في الكتابات البهائية. هنا نجد معنى أن البوذا والفرما والماساجا Samgha أيضا، تُعتبر شيئاً واحداً (يُنظر لها كشيء واحد)، «أكدح في العالم كرجل من عدم. أنا لستَ البراهمان ولستُ الراجا ولست مزارعاً ولست أحداً على الإطلاق» (Suttapeta, 455) «مرة أخرى، من يَرُ الفرما فقد رأى، ومن رأى رأى الفرما» (Saimyutta - Nikaya 3, 120) (Ivivuttaka) (pp. 90, 91) «وإن أردت أن تصودوني فموبوا الرهبان المرضى» (Vinaya - Pitaka) (1, 302).

لكن بمعنى أقل تصامها فرغم أن الفرما ستبقى مادام هناك راهب بوذي واحد يرداء (روب) أصفر ليدكر الناس ولو بجزء بسيط منها، فإن الشراكتا الذين يرون أن السيد Lord (أي بوذا نفسه) أصبح منعصلاً تماماً لأنه سلخ من نفسه آخر رغبة في ميلاد جديد، وآخر بقايا الصخر (الداتية) وأحر إدراك لفكرة الأنا (I) أو الملكية (mine) أو الكينونة (I am)، وبالتالي فقد تحررت نفسه وتحرر عقله في الحرية المطلقة التي لا يموقها عائق. فمن الحق إذاً أن نسال عما هو عميق لا قرار له، إنه كمعيق هائل سواء بعد الموت وسواء قام arise أو لم يقم، وسواء قام ولم يقم في آن واحد، وسواء لا هو قائم ولا هو لم يقم في جمند جديد (8 - 486 Majjhima - Nikaya). ومن الحق أن نسال عن الدار هل تم إطفائها أم حمدت أم انطلقت، وهي أي اتجاه انطلقت. فالحقيقة أن البوذا بلا أثر يقتنيه لنصل إليه trackless (179, 180 Dhammapada). وأن التالاجاتا Tathagata لا يمكن تيممه (140 Majjhima - Nikaya.I).

الفرما Dharma

منذ اليوم الذي استثار فيه التالاجاتا (أي بوذا نفسه) استتارة كاملة، إلى تحقيقه من أنه هو الذي حقق الاستتارة لنفسه، إلى ليلة الباريتشانا في عتصر النيرفانا الذي لا يبقى فيه أية مجموعة من مجموعات الوجود - في كل هذه الحالات فإن كل ما قاله وأعلنه وشرحه لم يتغير. (Dioha Nikaya, 3, 135).

كرما Karma

تتفق البوذية مع الأفكار الهندية الأخرى في «أنت وأنت أمامنا طريق طويل طويل شاق» (Anguttara - 2, 431 - 432; Samyutta - Nikaya 5, 90; Digha - Nikaya 2, 1) (Nikaya 2, 1)

فالموجودات الحساسة مرتبطة بعمل الكرما في دورتها الدائمة من خلال الصامسارا (أى الميلاد -الموت-فالميلاد الجديد.. إلخ)، بسبب فشلها - أى هذه الموجودات الحساسة - فى الوعى بالحقائق Truths الآية الأربع وإدراكها والمفلفل فيها - فليس أمام هذه الموجودات الحساسة إمكانية للحلاص (الهروب) من هذه المجلة إلا إذا كانت قادرة على انتزاع كل جشع (Lobha) وكل كراهية أو مقت (Dosa)، وكل غوصى أو اضطراب أو وهم أو خداع (moha) فيما يتعلق بتأثير من الأشياء، بما فيها الحقائق الأساسية، أو الحقيقة Truth بوجه عام وهو الأفضل فما دامت «الحقيقة» هي للكرما - (Samyutta - Nikaya.I, 169)، فإن هذا يعنى أن «الحقيقة واحدة لا ثانی لها» (Suttanipata 884). هذه الحالة العقلية (أو النفسية) الملوثة (حالة الجشع والمقت والفوضى) تُسمى الجذور الثلاثة للجهية (اللامهارة) (Skilfulness)، ويمكن ترجمتها أيضا باللاحكمة Unwholesome، وإن كانت هذه الترجمة الأخيرة أقل وفاء بالمعنى. إنها أساس وأصل كل أفعال البس الإرادية الحاطئة وكل خطأ ينطق به المم وكل فكر غير صائب، وهو العائق أمام الإنسان لتحقيق قوام وجوده ككائن له وجود على (evam - dhammo). إن الكرما بطريقة ما تؤدى إلى أن «ما يفعله الشخص» (الآن) يشكل ميلاده الجديد». وبشكل عام كلما كان العمل جادا امتد تأثيره لمدى أطول. وهذا ينطبق سواء فى هذه الحياة بقمها أم بعد ذلك فى سلسلة الولادات المتعاقبة التى قد يمر خلالها فى جحيم نيرايا Niraya Heli أو كجهوان (والولايات فى الحالتين عديدة يصعب حصرها) (Majjhima - Nikaya 3, 167, 169) أو كشبح (بها Peta أى المطارق أى الذى تم يطبق عليه الموت لفترة طويلة) أو أن يعود لعالم البشر مرة ثانية أو إلى واحد من عوالم الديفا deva، كل هذا على وفق طبيعة الأعمال الاختيارية التى قام بها بالفعل ورغم أن الميلاد لا يستمر أبدا استمرارا سمرديا فى أى من هذه الأشكال، وهى بسبب الأحيان لا يكون هناك مجال للخلاص أو الهروب escape. إن أى إنسان لا يستطيع «أن يموت» بمعنى إنهاء فترة الكرما الخاصة به ليمتد تماما بلا حياة إلا إذا وصلت ثمار أعماله إلى نهايتها الكرمية - Karmic end - سواء أكانت هذه الأفعال أفعالا فعلها فى حياته الحالية أم فى حيواته السابقة، وسواء كانت أفعالا حيرة أم شريرة (Majjhima - Nikaya 3, 166, 183).

ويمكن النظر للكرما Karma باعتبارها صراعا بكل ما فى الكلمة من معنى، لكنه صراع غير شخصى (غير مشخص) من خلال العملية الكوبية، وتصبح النتائج والآثار

المرتبطة بالفعل الإرادى أو الكلام أو التفكير مرتبطة بالفعل نفسه (كلاماً أم تفكيراً أم عملاً). ومن الناحية القطعية، فإن الفعل (أو العمل) الإرادى هو الكرماء، وأكثر من هذا فإن الكرماء أنفسهم إرادية سواء كانت كرماء ماهرة أو غير ماهرة (أي ذات إرادة أى ذات تصرف واع أو مدرك). «أنا، والرهبان نقول إن الكرماء لإرادة، فإذا أراد المرء أو أتى عملاً بدنياً أو فكرياً أو قولياً، فإنما ذلك من عمل الكرماء» (Anguttara - Nikaya 3, 415). فالكرماء الطيبة والكرماء الخبيثة التى كانت ذات مرة نتاج أعمال سابقة، وأسباباً لتأثيرات جديدة، تعمل مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، ولا تقوم إحداها بموازنة الأخرى بأى شكل من الأشكال. فكيفما تزرع تحصد، فمن زرع حبراً حصد خيراً ومن زرع شراً حصد شراً (Samyutta - Nikaya 1, 227). ولست كل الأفعال الفاصلة التى يؤدىها شخص حكيم عَطُوف بقادرة على محو بعض الأفعال الشريرة التى قام بها فى الماضى، فعلى سبيل المثال نجد أن موجالانا Moggallana مات ميتة بشعة، فإن البوذا هُتِرَ ذلك لمريده الحائر قائلاً إن هذه هى النتيجة المناسبة لأنه طى حياة سابقة له ضرب أباه وأمه حتى الموت.

والسامسارا أن كل موجود حساس يقاسى، إنما له كرماء لدفعه أو بقاءه (Samyutta - Nikaaya, 1, 38). وبسبب الكرماء يتماقب المالم ويتماقب المخلوقات، إنها - أى الكرماء - تربط عالم المخلوقات بمجلة السامسارا كما يربط محور المجلة، المجلة الدوارة للعرية (Suttanipata 654) ولو لم تكن هناك كرماء لما كانت هناك سامسارا. ويعمى من المعانى إنها الحياة لأنها لا تعمل إلا فى ظل الإرادة (الاختيار)، وليس لها خواص المادة الجامدة أو الميتة أو العمل غير المقصود. وتُظهر الفينايا Vinaya أن أى عمل - حتى القتل - لا يُعد إنما إن كان غير مقصود. فالإنسان من خلال الكرماء الخاصة به يمكنه أن يحقق رغبته فى أن يجرب ويحلل ويختبر كل ما يجده هنا ويمكن أن يقرر بذل المزيد من الجهد ليمسح الرغبة والطمع والمقت والأذى وغير ذلك مما يؤدى إلى إعادة الميلاد (أن يولد من جديد)، ليدفع هذه المشاعر والأفكار إدأ بعيداً عن نفسه، فالتخبر والمشر مسألة وجهة نظر غير موضوعية مرتبطة بعالم الفعل action الذى لم يفعله التأمل بعد، أو بتعبير آخر لم يتصمم للتأمل أو التفكير إليها فالإنسان له القدرة على الاختيار (حرية الإرادة) فى حياته الفعالة: «إذا كان من غير الممكن أن تعمل ما هو متقن، فلي أقول لك فعل ما هو متقن. لكن لأن الإنسان ممكن فلي أقول لك: اعمل ما هو متقن» (Anguttara Nikaya, 1, 58). فمقياس الأخلاق البوذية أن تسأل نفسك عندما يكون أمامك واحد من بين ثلاثة أنواع من العمل تود عمله، هل سيؤدى إلى

الحاق الضرر بك أو بالآخرين أو بكم جميعاً. فإذا ما وصلت إلى نتيجة مُؤدِّكها أنه سيلحق ضرراً، إذاً يجب ألا تفعله، أما إذا كُنتَ راياً مُؤدِّاهُ أنه لن يلحق ضرراً، إذاً فافعله وكرِّهه (Majjhima - Nikaya 1, 416). فالمشخص الذي لا يلحق الضرر بنفسه ولا بغيره إنما هو بالفعل يتسامى بالحياة المُعَالَة، تفشاء السكينة ويصبح هادئاً. إنه يعيش بنفس براهما الآتى (Majjhima - Nikaya, 1, 341) بل وحتى كالبودا نفسه أى براهما (Suttanipata 561, etc) (digha - Nikaya 3, 84)، عَمَمُذْ تَنْتَهى الجنود الثلاثة لعدم المهارة (الخبيثة Unskillfulness) «إذا فُكِّرَ إنسان أن كل هذا غير حقيقى، فإنه يكون كالحية التى تنسلخ من جلدها الذى انتهى لوانه» (Suttanipata 10 - 14) وهذا هو التحرر النهائي، وهذا هو الهدف الذى توجَّهنا إليه التعاليم The Teaching.

فالإنسان هو الموجود الوحيد القادر على تحرير نفسه من عجلة السامسارا أو عجلة عملية الصيرورة. ولا شئ آخر فى العالم يمكنه به الحصول على هذه المفرة، فحتى الديفات devas لابد أن تولد من جديد مثلاً مثل الإنسان. فلا بد للإنسان أن يحصل على حريته بتبديد الجهل والظلمة ورفق لواء العلم والنور. ولابد أن يقوم بهذا بنفسه بالطريق الطريق Way، أى أن يكون من السالكين الطريق الذى حده الثنائجانا (أى بودا نفسه) (P. 281 n.1). ولقد أشار البوذات إلى الطريق، فمن واجبك أنت أن تكثُرَ لإنجاز المهمة (Dhammapada 276). فما دام (أى الإنسان) يملك أصله الذى لا يمود إلى إله خالق ولا إلى معرِّك (أى أنه ليس دُمِيَّةٌ يحركها لاعب دُمِيَّةٍ)، فخطب الروح فيه (أى هى الإنسان) Thread - Spirit هو الذى يتعلَّق به الكون كله مثل صفوف الجواهر المنظومة فى الخيط (Bhagavad - Gita 7.7)، فلا شئ يعبده فى أن ينظر قصاء وقدراً أو نظراً تلقائياً، ولا جدوى من الصلوات أو الأضاحى أو إقامة طقوس التعلُّه أو تلاوة الابتهاالات والتصرعات (mantras) أو أن يطلب الرحمة والمصل من أى مخلص (مُشَوِّه Saviour)، فى سعيه للخلاص (التحرر). وليس الانتحار هو الوسيلة. إنَّه (أى الانتحار) عمل أيضاً، وليس من الضروري أن تكون نتيجته هى النهاية. شأن بهى الفرد حياته فهذا لا يعنى الخلاص. إن مثل هذا الفعل (الانتحار) لا يُؤتى ثماره إلا إذا كان مصحوباً بالتعلُّى تماماً عن الجشع بعد أن يتمكن الجسد الجديد من الانتحار ليكون بلا وِجْ blameless؛ لأنه فى هذه الحال لن يكون له تاقيرات مستقبلية^(١) (لن يخضع لميلاد جديد).

(١) الراهب شاننا Chanak لا يوجب الأمر على جسد آخر جديد (Magghime Nikaya at No. 144) وسعى انتحاره بلا وِجْ blameless. أما الراهب Vakkali (Samyutta Nikaya 3, 120) فلم يشك فى لا دواعية الكائنات Khandas الخمسة ولم يشك فى أن طبيعتها متغيرة مؤلَّة (يعتريها الكرب) ولم يكن واعياً فيها أما الراهب جوتيككا Gotthika فلم يكن يتطلع لسيادة جديدة (Samyutta - Nikaya, 1, 121) لقد كفوا جميعاً قد وصلوا إلى نهايتهم الكريمة عندما انصروا

وإذا لم يكن غير الإنسان (الموجود البشري) بقادر على إيقاف دورة العجلة الدوارة، فمن الصحيح أيضاً أن الميلاد بين البشر قليل، بينما هو عديد بين غير البشر. (Anguttara - Nikaya 1,35). وربما يمكن توضيح هذه الملاحظة بمثال السلحفاة البحرية العمياء التي تدفع رأسها - في نهاية فترة زمنية طويلة جداً - داخل إحدى الحفر في الجروف على سطح المحيطات (Samyutta (Majjhima - Nikaya 3, 169) Nikaya 5,455). «إن فرصة الميلاد البشري نادرة» (Therigathe 500)، فإذا ما تحققت فإنها تكون قصيرة جداً، فتندراً ما يعمّر الإنسان أكثر من مائة سنة مما لا يسمح له (للإنسان) بتضييع الوقت. لذا «فلا تترك اللحظة تمر» (Dhammapada 315; Sut 333) لا تضع لحظة، ولتعمل على استئصال الجهل والرغبات الملهة وبالتالي التقليل من رغبات الحواس. عندئذ سيكون الشخص الطموح حراً في عبور البحر من الشاطئ المربك حيث لا استقرار، إلى الشاطئ الآخر حيث الشعور السامي والتأمل الذي هو السلام والنقاء. فأفضل من التفكير فيما كنت عليه في الماضي أو ما ستكون عليه في المستقبل أو التشكك فيما أنت عليه الآن (Majjhima - Nikaya 1,8) أن تقبل الحاضر كفرصة متاحة لك تصل من خلالها إلى نهاية (الطريق) بتطوير قدراتك الأساسية، كالإيمان والطاقة والتعكير والتركيز والحكمة المتسامية التي تسمو على الحواس. إن هناك إيماناً بالحاضر والقدره على السمو به: «هناك ميلاد، وهناك شيخوخة وهناك موت، وهناك آسئ وحرث، لكنني هنا والآن أجمع كل هذا». (Majjhima Nikaya 1,430). ويمكن اعتبار هذا جوهر التعاليم البوذية كلها، ولُبّها. إن اهتمامها يصبّ على الحاضر أكثر من انصبابها على الماضي أو المستقبل.

- لا تتبع الماضي ولا ترغب في المستقبل.

- فما جرى جرى، والمستقبل لم يأت بعد،

- فليُنظر كل امرئ لأنّ هنا وهناك،

لينظر لما هو حاضر.

- لتزجج الحاضر، لا تجعله مهترجاً، تمسك به

حتى لا يفلت.

- ابدل جهدك الآن فستعوت غداً،

- فلا مساومة مع جحافل الموت.

- فهي موجودة ليل نهار لا يعترئها خوف.

- إن من يفعل ذلك فهو حقا السعيد الميعون،

- إنه حكيم يعيش في سلام.

(Majjhima - Nikaya 3,87).

وهناك تعبيرات أقوى للدلالة على هذه المكرة: «دع الماضي كما هو، دع المستقبل كما هو، إننى سأعلمك الدharma^(٥٦)؛ فإن هذا يكون - ذلك سيكون، فمن النهوض بهذا (الحاضر) ينهض ذلك، فإذا لم تنهض بهذا (الحاضر) فكيف ينهض المستقبل، فإن توفقت في هذا (الحاضر) فهذا هو التوفيق» (Majjhima - Nikaya 2,32). هذا تعبير كوتى عن السببية (hetu) وهو تعبير غالبا ما يكون مرادفاً للكلمة (Paccaya)، وهى ذات أهمية أساسية فى التعاليم البوذية. إنها تنطبق على «عجلة الحياة» أى على السامسارا فى دورتها الماضية والحاضرة والمستقبلية، طالما أن مادة الوجود اللازمة لميلاد جديد ظلت باقية (أو حتى تمنى المادة اللازمة لهذا الميلاد الجديد). لقد جرى طرح المسألة دون تصكير غير مُجَدِّه فى الماضى وكيف كان أو المستقبل وكيف سيكون، فبعضهم على سبيل المثال لديهم طافات أكبر وأسرع من الآخرين لوضع نهاية للكُرب، أما المستقبل فللمسماح لقوى الكرما للعمل إلى مقنهاها بإيجاد محارج أو مسارب لحياة أخرى إذا كانت أفعال الشخص لم تصل إلى غاياتها عند موته.

وعلى هذا، فقد جرى الاعتقاد بأن رحلة السامسارا^(٥٧) (دوراتها) قد تطول طولا شديدا فى المستقبل، وليس هذا فحسب بل إنها قد تكون قد قطعت ما لا حصر له من الدهور فى الماضى «بداية كدسها حقيقة، ولا يمكننا تبين بدايتها إذ يحجبها عما الجهل وعدم التجرد» (Samyutta - Nikaya 2,178) إذا فهذه البداية مسيئة موضلة فى الزمن، فما فاضت به عيون كل موجود من دموع منذ هذه اللحظة يزيد على مياه المحيطات الأربعة، كما أن الدماء التى نرفها منذ هذه اللحظة كحيوان أو أتم تزيد أيضا عن مياه هذه المحيطات الأربعة الآتف ذكرها. والحقيقة الآرية الأولى فى طرح وجود

(٥٦) أى تعاليم بوذا (الترقيم).

(٥٧) الميلاد فلولت فالميلاد.... إلخ.

الكرب تشير كثيرا لهذه الدهور المعحقة من المئات، كما تشير إلى مدى الحياة القصير الذي نخبره هنا والآن - وبالنسبة للدهر المقصود هنا فإنه لا يُحسب بمئات أو آلاف القرون، وإنما يمكن الحديث عنه بشكل مبهم بضرب الأمثال. نفترض مثلا وجود جبل صلد ضخم يمتد سبعة أميال في كل اتجاه ونفترض وجود إنسان يتقمص مرة في نهاية كل قرن بقطعة من قماش ناعم، فإذا ما انتهى وجود هذا الجبل بفعل تقمّصه على النحو الأنف ذكره تكون مدة النهر المشار إليه أيضا قد انتهت. أو لنقل إن عدد الدهور المقصودة هنا أكثر من عدد حيات الرمل من منبع نهر الجائع حتى مصبه - (Samyutta Nikaya 2, 178 - 90). لكن لا شيء (دائم) بل حتى الدهر نفسه غير دائم، فالجبال ستتهار والبحار ستجف لكن الدهر أطول (Majjhima - Nikaya 1, 185 ff).

ورغم أن القوة (الطاقة) الهائلة للكرما تحتاج أكثر من مدى حياة لتأخذ مرحلة (المقصود أكثر من مدى حياة واحدة مما يصيهاها الإنسان)، فإنه لا يمكن رؤيتها أو لمسها، فلا يمكن وصف فعلها its mechanism الدقيق. فعندما يُقال: «الكرما الخاصة بشخص ما، وأن موجوداً ما وارث للكرما أو مولود لكرما أو متصل بكرما أو داعم من أجل الكرما» (Majjhima - Nikaya 3, 203)، فإن هذا يتضمن أن الموجود الذي هو وارث الكرما إنما هو يرث الكرما الخاصة به والكرما الخاصة بالموجودات الأخرى ذوات الإرادة، أيضا. لأن القوى (الطاقة) التي لا تنفد للكرما لابد أن تجد شخصا ما لتحقيق استمرارية آثارها. وهذا «الشخص Person» قد يكون شخصا آخر غير القائم بالفعل door of the dead. لكن - في بعض الأحيان - يكون صحيحا أيضا أنه عندما يفعل الإنسان نفسه himself العمل الذي لا يمكن عروءه لأم أو أب أو أخ أو أخت أو أي شخص آخر، فإنه هو نفسه He himself الذي سوف يحوّس نتائجها ويجريها (Majjhima - Nikaya 3, 180)؛ (Anguttara Nikaya 1, 139). وعلى أية حال، لا يجب أن نفهم من مثل هذه العبارة أن الكرما تفعل وفقا لوجهة نظر المرميين Eteralists (القائلين بالخلود المطلق)، تلك النظرة الحاصرة والتي مؤداها أن الشخص نفسه himself الذي قام بالفعل سيتجاوز الموت ليكون «هو نفسه على نحو ما «هو» الآن. وينسوى في الزيف مع هذا قول المبطلين أو المحطّين Annihilationists الذين يتمسكون بأن الشخص رغم قيامه بالفعل، فإن شخصا آخر هو الذي سيجرب نتائج، وهذا يعني أن مشاعر الألم التي تحتاج شخصا ما إنما هي عائدة لمادة شخص آخر (Samyutta - Nikaya 2, 19 - 21).

لكن التناجيات (المقصود بوذا نفسه) دعا إلى غير ذلك. لقد يشر بالترما بوسيلة سببية في موقف وسط بين هاتين النظرتين الخاطئتين، وكذلك بين طرفي النهايتين المتهنتين - أى اتعد طريقا وسطا أو معتدلا (77, 76, 23, 61, Nikaya II - Samyutta). فلما يُسمى باتيكا ساموهادا (بالسنسكريتية: Pratitya - Sa-muipada) هو النشوء المشروط أو التكوين أو الاتيصال المشترك أو النشوء، إنما هو فعال Potent مثل الكرما، وهو أيضا عجلة أو دائرة يرتبط بها الموجود being. وكل حلقة من حلقاته (أى حلقات التكوين أو النشوء) البالغ عددها اثنتى عشرة حلقة تعتمد كل حلقة منها على الحلقة السابقة عليها. وتتكيف هى نفسها مع الحلقة التى تليها. وتظل هذه الحلقات تدور دورات كاملة، وتبدأ من جديد لتدور من جديد إذا لم يتم اكتشاف طريق Way لإيقافها

وتعاليم الباتريكا ساموهادا (النشوء أو التكوين) التى لا نظير لها فى غير البوذية، تعاليم محورية. إنها «حقيقة» تلقاها بوذا وتعمق فيها وهو جالس يتأمل تحت شجرة البو ba، وتُعتبر من صلب الدharma: «الذى يرى التكوين التابع dependent origination يرى الترما، ومن يرى الترما يرى التكوين التابع» (1 - 190, Majjhima - Nikaya)، وإذا لم يكن هذا مفهوما فإن الخلاص (الهروب escape) من السامسارا لا يمكن أن يتحقق. «هذا التكوين التابع (Ananda) عميق جدا. إذ لا يمكن لهذا الجيل أن يجتاز السامسارا بعد أن أصبح كالكرة المربوطة بخيط مغطى بالأفات كالحشائش الخشنة والشجيرات.. لا يمكنه اجتيازها من خلال الجهل not knowing وعدم الاكتشاف وعدم التعمق فى الدharma» (55, 20, Digba - Nikaya)؛ (92, 2, Samyutta - Nikaya).

هذه الترما التى تعنى التكوين (النشوء) التابع هى قانون مجرد لإنكار الوجود المستقل للأشياء غير المحفدة، رغم عدم إنكار حقيقتها الكلية. مثل هذه الحقيقة مشروطة بحدوث شيء آخر حدث بالفعل وكان وجودها شرطاً لحدوثه. وعلى هذا فهناك نظام أو نسق فى العالم- نظام أو نسق تحكمه علاقات، وليس فوضى بلا ضابط. فالنشوء أو التكوين التابع (المشروط) يعمل من خلال ثلاثة أزمنة مثل السامسارا والكرما: ماضى، ومضارع (حال) ومستقبل. ويمكن التعبير عنه فى نسقه (نظامه) الأصلى كالتالى:

الماضي

- التكوين الكرسي الذي يحكمه الجهل

- التكوين الكرسي الواعي.

الفترة المأهولة

- الوعي بالاسم والشكل.

- مجالات الحواس الست.

- تأثير الحواس على المعاني.

- تأثير الحواس على الشعور.

- الشعور بالرغبة (التوق الشديد).

- معاناة الجشع.

- التطلع للاستمرار.

المستقبل

- الميلاد.

- الشهوخة والموت والحزن والأسى والمعاناة واليأس والتفجع

إلى هذا هو البلاء (الكرب) العظيم.

لكن التكوين التابع (المشروط) أثناء دورة حلقاته في دورة الرجوع بطرح ذلك بإيقاف
الجهل، وبذلك يمكن إيقاف مجرى العملية كلها مرحلة مرحلة، فالجهل (avijja) هو
مضاد العلم Nescience، أي أنه يعني عدم العلم بالحقائق الآرية الأربع (p. 289)
بمعناها الكلي الذي لا يُدرك إلا بالحكمة، إنه أيضا الجهل بتضمين الأفكار: «أنا
الفاعل، والأحر هو الفاعل» (udana 70) أو هو الجهل بطريقة التفكير «أنا أكون I am»
(Vinaya - Pitaka. (Anguttara - Nikaya, 2,216), (Majjhima - Nikaya I, 139)
(1,3), (Udana 10 - 74 etc). إنه أيضا الجهل هو الذي يُسمى المُفسدات الأربع
للإدراك والفكر والنظر. فهناك دوما (دوام) فيهما هو (غير دائم)، وكرب فيهما هو غير
كرب، وذاتي فيهما هو غير ذاتي، وما هو جميل فيهما هو كربه (Anguttara - Nikaya

(2, 52 . ولأن الجهل تكوينات كرمية تعمل كما كانت تعمل في حيوات (جمع حياة) ماضية لصياغة الوعي (Vinnana)، وهي نفسها (أي التكوينات الكرمية) شكل من الجهل، مستهبط في الرّحم لتأخذ شكل جسد جديد (Rupa) وتجمع نفسها (سيكولوجي) جديد (Nama). فحيثما يوجد جسد ونفس يوجد وعي من خلال الحواس، هذا الوعي من خلال الحواس الذي لا يمكن وجوده إلا بوجود بدن ونفس (عقل).

فالشاعر إنما هي ناتجة عن الجسد والنفس، والرغبة الملحة لخوض مزيد من التجارب الحسية هي ناتجة أيضا عن الجسد والنفس، وكذلك عملية الاستمرار أو الصيرورة، مما يؤدي للمعاناة بعد الميلاد أو الحياة (Jati). وهي هذا الميلاد الجديد يهني الجهل كما كان في الحيوانات (جمع حياة) السابقة، وتظل العملية تتكرر (تكرر نفسها) حتى يتسلم الجهل (ينقشع) هنا والآن، وذلك من خلال التأمل الذي يمارسه الشغفس الذي يقف طارفا على باب الخلود أو اللاموت Deathless، في بحث دُوب للتحرر من رباط السامسارا (أي الميلاد، فالوت، والميلاد من جديد... إلخ - Samyutta Nikaya 2,43).

الكاندما الأولى The first Khandha

وبالنسبة للإنسان، كيف تعمل عملية الصيرورة هذه في جسد تحلل، أو بتعبير آخر كيف يكون الاستمرار رغم تحلل الجسد؟ إن الموت ليس هو نهاية الفالنية المعظمي، إنما هو مجرد صلامة على نهاية فترة وجود أو ممكن Habitaton، تتلوها فترة أخرى جديدة. وقد نسال كما سال مارا Mara الراهبة: ممن الذي صنع هذه البنية الخشبية؟ وأين هذا الصانع؟ ومتى ظهرت؟ ومتى ستفنى؟ والإجابة أنه لا هي صانعة نفسها ولا صنمها آخر وإنما وجودها يعتمد على سبب (Hetu) Cause، فإذا انكمسر رباطها بالسبب لم يمد لها وجود it is Stopped. لتصطلح إذن على ما هو موجود being فقط. فالحقيقة الفعلية هي أنه لا توجد عرية منفصلة عن مكوناتها ولا هي منفصلة عن ترتيب أجزائها ترتيبا صحيحا، وعلى هذا فمتدما تكون الكاندات الخمس Five khandha (الكليات الخمس) مما يمكننا عندما فقط أن نقول إن هناك (موجودا being) إذا استخدمنا أسلوب الحديث المعتاد (5 - 134, Samyutta Nikaya). هذه الكليات aggregates أو المجموعات تتحد لتكون الجوهر الفسيولوجي والنفس الذي

يتكوّن منه «الموجود being». ومن الناحية الفسيولوجية، فإن الجسد أو الجانب المادي (Rupa) يتكوّن من أربعة العناصر دولت العلاقات الداخلية - الدعامة (أو المادة الجامدة) والرياح والحرارة والحركة أو عناصر الحركة. ويجرى الحديث عنها رمزياً: التراب والماء والحرارة والرياح. أما الأجزاء غير المادية (nama) «الموجود being» فهي: الشعور والإدراك والنشاطات الاختيارية (الإرادية) والشعور. ومجموع ما هو نفسى وما هو فسيولوجى يُقال له ناما - روبا sama - rupa. وطبيعة هذا التكوين هي أن كل كلية (مجموعة) من الكليات (المجموعات Khandha) التى يتكوّن منها ما هي إلا مجموعة قوامها الجشع (الطمع): مثل المباحج الحسية ووجهات النظر التأملية والطقوس والشعائر ونظرية النفس Self المستمرة (Majjhima - Nikaya, I, 67)، تلك هي القيود التى ينفك منها الشخص الذى لم يثقل التماثل فلا يتحرر منها، أى لا يتحرر من الميلاد والشبهوخة والموت، ولا يتحرر من الحزن والأسى والكرب (Majjhima Nikaya, I, 8).

وتشير الشرائع الهائية فى جانب منها إلى أن الكلية (أو المجموعة) الخامسة، ونعنى بها الشعور (Vinnana) تجد دعماً وموطئ قدم لذاتها فى موت الجسد - Samyutta (Nikaya, 2, 62)، وتدخل رجعاً آخر لتتعلق ثانية لتكوين لها كليات (مجموعات Khandha) أخرى، فالشعور والتكوين النفسى والفسيولوجى (nama - rupa) كلاهما متوقف على الوجود (Digha - Nikaya 2, 32, 63)، فحيثما يوجد أحدهما يوجد الآخر. ويعدّ الوعى مرة أخرى لياخذ اسماً وشكلاً ولا يمتد إلى مكان آخر (Digha - Nikaya, 2, 32)، فهذا هبّ لينطلق عاقه عن الانطلاق جسد الموجود الحى، وكذلك الحياة والحرارة (Digha - Nikaya, 338). لقد ظهر هذا التعبير الدال على هذه الرابطة أولاً ظهر فى الشرائع الهائية، ونقصم به تعبير: Patisambhidamga) Patisandhi (Vinnana, 1, 52، ثم تناولت الشروح هذا التعبير ليعنى إعادة الوصل أو إعادة الربط أو إعادة الوعى بالميلاد (أى الميلاد الواعى)، ذلك أنه عند التخلّى عن الجسد السابق (الدعامة السابقة) ينتقل إلى جسد آخر (دعامة أخرى)، ليمتد إلى جسد آخر (أو دعامة أخرى) فى مثل الظروف التى كانت فيها الكورما فيما مضى. وعلى هذا، فإن الهاتيمابدى فينانا Patisandhi - Vinnana هي مصدر مجرى الحياة التالية لكنها ليست هي نفسها تماماً (ليست مرادفة لها)، ويمكن شرح هذا المعنى بالتفكير فى الصدى (أو النتيجة)، فوغم أن الصدى استمرار للصوت إلا أنه ليس مجرد (تناسخ) أو (تقمص) للصوت الأصلي. إن الوظيفة (أو المهمة) هي التى تنتقل وليس

الفرد (نفسه) - ومرة أخرى ليس هناك تماثل كامل بين الحليب والخثارة، كما أنه ليس هناك فاصل أو فارق كامل بينهما (Vinuddimaggā, 17). فبدعة ساتي (أو هرطقة ساتي Sati)، الصياد الذي يصطاد في شبكه الرعبة الشبيهة (التوق)، لا يمثل البودا (المتوّر) الذي يفكر في أنه لا شيء سوى هذا الوعي نفسه إلا أنه يطور (الدورة البوذية المعروفة: ميلاد - موت - ميلاد... إلخ)، فمن تماثيل البودا أنه في مشغول كثيرين يكون الوعي، إلا أنه يتكيف وفقا للظروف، ويصرف النظر عن هذه الظروف فليس للوعي أصل (أو تكوين Origination) (Majjhima - Nikaya I, 25ff).

والنتيجة أنه يجب أن يكون مفهوما أن الأفعال لا تبقى بالضرورة مع فاعلها، فالكرما مستمرة رغم أن استمرارها يكون عبر ميلاد جديد، فيكون فاعلها ليس هو بالضرورة الشخص نفسه، فهو ليس كما كان في حياة سابقة، لكنه أيضا ليس مختلفا تماما عن الشخص (هو نفسه) الذي كان في حياة سابقة، وعلى هذا فليس هناك انقطاع (عدم اتصال) بين عملية الموت وعملية الولادة الجديدة. والوعي مجرى أو تيار أو مسار (vi - اتصال) بين عملية الموت وعملية الولادة الجديدة. فالوعي موجود وقت الوفاة (Cuti - Vinnana) (nana - sata, Digha Nikaya 3, 105)، ينساب مستمرا في عملية الوعي بإعادة الميلاد (بالتيساندي هينانا) دون توقف. وعلى هذا، فالمريد الأري لا يصكر في نفسه himself - كموجود ولد من جديد أو شخص تلبسته روح سابقة، وإنما هو يعرف الظروف أو الأحوال التي يتوقف عليها، توقف عملية الاستمرار، أو دوامها (Samyutta - Nikaya II, 26, 27). وعلى هذا، فإنه لا وجود للموجود being، ينتقل من جسد (أو كيان habitation) لآخر. فإن أردنا الدقة لا وجود لـ أنا، أو فلان، أو إعلان، يطور في السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد)، أو يحصد ما تم من أفعال صالحة أو آثمة في حياة ماضية، فكلمة (أنا) أو (هو) أو (موجود being) كلمات لا معنى لها وإن كنا نستعملها في حقيقتنا المعتاد. حتى اليهودات (المستبصرين) يستخدمون هذه الكلمات، ولكنهم - على أية حال - لا يسيئون فهم معناها.

لكن ثلاثية الشيخيه بوتكا Vajjiputtakas وطائفة السميثيا Sammitiyas، وكلتاهما من جماعة الهوجالاديين Puggalavadias، تختلفان مع الثيرافيدا^(٥) (البوذية الثيرافيدية التي نحن بصددتها)، إذ يعتقد أفرادهما أن الشخص (الهوجالا Puggala) حقيقة نهائية - رغم قولهما بأن إعادة الميلاد ممكنة لا يمكن إدراكها، ورغم عدم إنكارهما أن (٥) أي البوذية السلفية أو الأسلافية. (الترجمة).

(الموجود) الحالي ليس هو بالضبط (الموجود) السابق، ولا هو مختلف عنه. وعلى وفق مذهب آخر وهو مذهب السوترانتهاكا Saurantika، فإن الشخص أو الهوجالا Puggala، هو كاندا Khandas حقيقة (شبهية) بين الكاندات (الكليات أو المجموعات) الخمس، فكل هي إعدة الميلاد أى أنه هي ميلاده الثانى أو الثالث ... ليس إلا كذلك. والميلاد الجديد بعد الموت حقيقة تقبلها كل المذاهب (الشرق) البوذية. إنها لا تختلف في هذا إلا في كيفية حدوث ذلك. وفي هذا السياق قد يجب علينا أن نورد عقيدة البانيين (الجانبيين). لقد جرى الاعتقاد أن لكل فرد روحا حائدة غير مادية تسمى ديفا Deva، وهذه الروح تظل مربوطة بالمادة أو مرتبطة بها حتى تتحرر من ذرتها وخبثها بفضل العقيدة الصحيحة والعلم الصحيح والسلوك الصحيح. عندها تتحرر الروح أو تنال الخلاص moksha فتدخل مرحلة الوجود الأبدى (اللانهايى) وتصبح سعيدة.

إنكار الذات (اللانفس) the non - self

وتصنف البوذية التيرافيدية أيضا عناصر الموجود المركب أو المؤلف في الأعضاء الحسية الداخلية الستة، وهي العين والأذن... إلخ، وهي المجموعات الست الخارجية التي تنتج عن الحواس كالشكل الخارجى والصوت... إلخ، حيث كل منها مرتبط بالمصو الحسى المناسب (ارتباط الصوت بالحنجرة والفم وارتباط المناظر بالعين... إلخ). وهي جميعها تكون أو تشكل المجالات الحسية ayatanas البالغ عددها اثني عشر مجالا. وللموصول إلى العناصر (الداتو أو الذاتو dhatu) الثمانية عشر التي يعترف بها أكثر المفكرين البوذيين ملقية (أورثوكسية) وإلى المجالات الحسية systems البالغ عددها اثني عشر (والأنف تكرها)، لابد من إضافة أشكال الوعي الستة، وهي: الرؤية والسمع والشم والذوق واللمس والشمور النفسى (أو العقلى). وهذه لا تتداخل. ويقال أكثر من هذا مرة أخرى أن كلاً منها ليس أبداً (anatta)، أى أنها لا نفس أو لا ذات not - self، فليست الحواس الداخلية ولا الخارجية مفساً (داتاً). وهذا الملح المهم في التعاليم البوذية هي حاجة إلى اقتباس يوضحه:

«ما هو اللانفس أو اللادات not - self المعنى (أو البصر) لا نفس، ولا الأشكال المادية، ولا الوعي بالرؤية، ولا ما تراه العين ولا الشمور المرتبط بالعين سواء أكان مبهما أم مؤلماً أم لا مبهم ولا مؤلم - والأذن ليست هي اللانفس not - self ولا الصوت..

والأنم ليست هي اللانفس ولا الشم... واللسان ليس اللانفس ولا التنوق... والبدن ليس هو اللانفس، ولا الإحساس أو اللحم... والعقل ليس هو النفس ولا الحالة النفسية (أو العقلية) ولا الوعى العقلى ولا ما تتركه الحواس فى العقل، ولا ذلك الشعور المتولد عن تأثير الحواس سواء أكلى مبهجا أم غير مبهج أم لا هو مبهج ولا هو غير مبهج. إنه مؤقت (غير دائم)، إنه الكرب. إنه ليس نفسا (اللانفس). لابد من التغلّى عن الرغبة فى كل هذا. هو المعرفة وإدراك عدم دول هذه الأمور السابقة وما تسميه من كرب، ولكونها غير نفس *not self* بكل هذا ينقشع الجهل وتعلو راية المعرفة (Samyutta - Nikaya IV, 48 - 50). إذا، فما ليس لك اتركه (تخلّ عنه)، هبتطليك عنه ستحقق السعادة والبهجة لنفسك على المدى الطويل. ما الذى ليس لك ؟ (ما الذى لا تملكه؟) انشكّل المادى، الشعور، والإدراك، والأفعال الاحتيارية، والوعى. والآن أيمكن أن نقول إن الإنسان الذى يجمع ويهرق ويفعل ما يحلو له مع العشب والعرع فى بستان الجيتا Jetta Grove إنما يجمعا (نحن) ويهرقنا (نحن) ويفعل ما يحلو له (بما؟) لا تقل هذا لأن هذه الأشياء لمحت نفسك *your self* ولا طبيعتها كطبيعة نفسك، تماما كما أن أيا من الكائنات *Khandha* ملكك (نفسك). لذا تخلّ عنها جميعا (*Majjhima - Ni*) (4 - 33, 1140 - 1; Samyutta - Nikaya III, 33 - 4) كما نتخلّى عن عود خشب لا نحتاجه. فالمرشد الأرى الذى تلقى ائتمائهم لا ينظر للشكل المادى كنفس (كذات *aself*) ولا ينظر للنفس أو الذات كموجود له شكل مادى، ولا ينظر للشكل المادى كموجود فى حد ذاته، ولا للنفس (الذات) كموجود فى شكل مادى. ولا هو يعتبر الكائنات *Khandha* (الكليات أو المجموعات) الأربع الباقية باقية فى أى شكل من هذه الأشكال *modes* (5 - 114, Samyutta - Nikaya III) ، إنه يفهم أن كل واحدة منها أنها ليست ملكى *not mine* ولا أنا *I*، ولا هى نفسى أو ذاتى *my self* ، لذا فعندما يتغير أى من الكائنات وهو أمر طبعى لأن الكائنات لا تتسم بالدوام، فإنه (أى الشخص) لا يلهقه حزن أو ألم أو مللانة (*Samyutta - Nikaya III, 19 etc*).

كل الحياة كظاهرة، وكل ما هو مكوّن أو مركّب أو مؤثر له خواص ثلاث- أنه غير دائم أو مرحلى أو انتقالى (*anicca*)، وأنه كرب ومملانة وألم (*dukkha*)، وأنه وهمى (*anatta*) نظراً لغياب أى شيء يمكن أن يكون بمعناه النهائى يعنى نفساً أو ذاتاً *Self* . كل شيء مركب أو مشيد إنما هو غير دائم لأنه معتمد على شيء أو مسببٌ بسبب. إذ يمكن إدراك قيامه (نشأته) وفسائه (أو تحلله) وتغيره (أو تحوله) أثناء فترة بقائه

(Anguttara - Nikaya I, 142). وما هو غير دائم إنما هو كرب، فعدم الدوام هو في حد ذاته كرب وما هو غير دائم (غير باق) وما هو كرب وما هو قابل للتغير ليس نفسا (هو اللانفـس is not - self). هذه العلامات الثلاث هي ملمح أى شيء ندركه بالحواس. ومجالات الحواس الخمس يسميها الآري «عالم World»^(٢٧)... وكلها مرتبطة بالتطلع والإغراء (الفتنة) والإثارة exciting. (Anguttara - Nikaya , IV, 430). هذا (العالم) أبعد من أن يكون خارجيا، وإنما هو داخلي بالنسبة للإنسان «فليس هناك من لم يولد ومن لم يشيخ (يهرم) ومن لا يموت، ومن لا ينتقل من ميلاد ليظهر بميلاد جديد. إننى لا أقول إن تلك نهاية العالم الذى يمكن للمرء أن يهزمه أو يراه أو يصل إليه بالتجوال فيه... لكننى لا أقول أيضا إن عدم الوصول للنهاية إنما هو الكرب. ذلك لأننى أعلن أن العالم - فى قبابه وفى توقفه وهبما بين ذلك - موجود فى الجسد نفسه الذى لا يتعدى طوله فانوم»^(٢٨) fathom واحدًا، بما فيه - أى الجسد - من مدركات وأفكار (Samyutta - Nikaya I, 61 - 2, Anguttara - Nikaya II, 47 - 9).

النضال من أجل الحرية

هذه العقيدة فى (العالم) (تلك العقيدة الآنف ذكرها) عقيدة جوهرية هنا والآن، لكن جرى موازنتها بالاعتقاد فى أن توقف (العالم) أو الخلاص (الهروب escape) منه ممكن كذلك هنا والآن: هناك اللاميلاد Unborn واللامصنوع unmade والمنتهى not become وغير المكوّن أو غير المشكّل، فلا خلاص لمولود أو مصنوع أو مكوّن أو حُنْتِه هُنا (udana 80). فحينما يكون الإنسان قد دخل فى المرحلة التاسعة والأخيرة من مراحل التأمل حيث يتوقف كل إدراك ويتوقف كل مشاعر، يمكن مساعدتها أن يقول بحق إنه «وصل نهاية العالم، وسكن فى نهاية العالم، وغير شراك العالم وخداعه» (Anguttara - Nikaya 431 - 2). وعلى هذا، فنهاية العالم لا يمكن الوصول إليها بالتحرك أو بالسفر Locomotion وإنما بالتأمل. ومن المطلوب لتحقيق هذا مكينة اليال (العقل أو النفس mind) وامتناع الجسد عن الألم Impassibility. البوذا المتصور الهادئ الصابر الواصل للنيرفانا Nirvana علّم حوارتيه التزاما بحيث يمكنهم الوصول لهذه الحالات بأنفسهم (Digha - Nikaya, III, 54)، (Majjhima - Nikaya, I, 253). إن النيرفانا

(٢٧) أو دنيا (المترجم).

(٢٨) قامه، وحدة قياس - (المترجم).

الأزلية increase (غير المخلوقة) ليست هي حالة ما بعد الوفاة، بل ولا هي فتلة مؤثرة فيما يمكن عمله في عالم الأفعال the world if action.

إن استمرار الحياة الفعالة لا يستتبع تدبير الوجود الأساسي (Majjhima - Nikaya 140, ١). ورغم أن الحواس لا يجب التسليم لها بالحكم الكامل (لا يجب ألا يطلق لها العنان) كما هي وجهة نظر معظم المعلمين المعاصرين، إلا أن الأكثر تأكيداً هو إحكام ضبطها أو كبح جماحها، إلا أن هذا يناسب تطورهما الصحيح. لا يجب أن يكون هناك جهد لإلحاق الضرور (نقص النمو atrophy) فيها، ولا إلحاق الضرور بالنفس أو العقل، ولا إفساد الحواس أو العمل بالبحث عن الهدف أو الغاية إما من خلال الانغماس المفرط في ملذات الحواس، أو الإرهاق البدني الشديد مما يؤدي بالضرورة إلى المتاعب والأمراض النفسية. إن تجربة البوذا في هذين التقيضين (الإفراط والتعريض) في هذا الميلاد الأخير دلته على أن الإصفاة في أحد السبيلين ليس هو (طريق Way) الاستتارة. فالانتصار هي هذا الفضال يمكن أن يحققه الوجود البشري الذي يرفض - بعزم - أن يؤدي حواسه Sense organs ولكن دون إفراط في التشوة ولا إفراط في الصد أو المنع، فعلى أية حال فإن الوعي الحس غير المفرط قد يكون بمنزلة التأمل ينسحب تدريجياً من تأثيرها (أي تأثير الحواس). إن اتجاهه للحواس لابد أن يكون جديداً. فبالتمعن عليها to watch over them يمكن السمو بها في مرحلة تأملية كاعنى ما يكون حيث «الكل ثابت لم يزل all is still» (Suttanipeta 902)، وحيث يكون التأمل (من خلال الصمت الأرى) القادر على مواصلة التأمل بلا انقطاع قادراً على الانسحاب تماماً من العالم الخارجى غير مستجيب بالمرّة له، ويظل دوماً محتفظاً بالسكينة (الاتزان equanimity).

وعندما يفهم الإنسان شيئاً عما يكون هو، وعما هو ليس هو، وعما يجب أن يكافح من أجله بالجد كله، فإنه يكون في وضع أفضل يمكنه من فهم كيفية ارتباطه بعجلة السامسارا (الميلاد فالموت فالميلاد .. إلخ) ويجعله أكثر استعداداً لفهم الخلاص (الهروب) escape الذى يحاول الوصول إليه، والذى تكمن فيه بهجة وسعادة أعظم مما تسببه الحواس من بهجة وسعادة. نخلص الآن إلى أن أكثر التوصيات وروداً في تعاليم

البوذا هي: «تحرره» (Therigatha2) - تحرر من الجهل الذى هو السبب الرئيس للبؤس والمعاناة فى حياة بعد حياة. تحرر من الرغبة أو التوق الشديد، ومن الجشع فى أى شيء فى العالم، تحرر من فساد النفس وأثامها، وتحرر من مقاصد (asava) النظرة الخاطئة ومن التطلع الدائم ومن الجهل (ينكر الجهل هنا مرة أخرى)، تحرر من إغراء التجارب الحسية وفتنتها وأيضا تحرر من حالات العقل (النفس) الشريرة حيث الخمول (اللامهارة)، وعلى هذا تحرر من كل حالات العقل التى يكون فيها خاملا كسولا، ونتيجة هذا التحرر يصبح الإنسان لا يحده حد ولا يوقفه عائق فيكون قادرا على الدخول فى أى من مراحل (مراحل) التأمل، وأن يبقى فيها وقتما يريد وحيثما يريد، وطوال الفترة التى يريد. تلك هى ذروة تحرر النفس والعقل، والتحرر من خلال الحكمة فوق الحسية وذروة التحرر هذه هى كتاج يجلب العقل عن كل ما هو غير ماهر أو غير متقن حيث تسود التعاليم البوذية، فكما أن المحيط الهائل ليس لياحه طعم سوى الملح، كذلك ليس للذمرا ولا للنظام البوذى Discipline طعم سوى طعم الحرية (Vinaya Pitaka II, 54) "Udana 239; Anguttara IV, 206; Udana 239" تلك الحرية التى هى منافرة للمعرفة من ناحية وللتبرهانا من ناحية أخرى 179, 1304, Samyutta, III, 179, 1304, Majjhima - Nikaya, I, 304, 218, 219.

ورغم اختلاف الألفاظ على نحو أو آخر فى كل هذه النصوص، إلا أن المعانى الأساسية واحدة. «ما نظير المعرفة؟ (أو لم المعرفة؟) - الحرية هى نظير المعرفة، وما نظير الحرية؟ التبرهانا هو نظير الحرية. واتجاه التعاليم البوذية يركز على ما هو إيجابى أكثر من التركيز على ما هو سلبى. إنها تركز على السعادة والتطور العقلى والحرية والوصول إلى التبرهانا. فعندما نوجه السؤال: «ما نظير التبرهانا أو لم التبرهانا؟» فإن هذا السؤال يذهب إلى الأبد من نطاق الإجابة، «التعليقات الشارحة (Majjhima Com. II, 370) تذكر أنه لا نظير للتبرهانا. فكل ما يمكن أن يقال إجابة عن هذا السؤال هو أن «جهد البرهمن لا يكون إلا لاتعمار فى التبرهانا وتجاوز التبرهانا ليخلق فوق التبرهانا».

الطريق الأرى ذو الشعب الثماني

والوصول إلى الحرية (بالمعنى الأنف ذكره) أو المعرفة العميقة التى تتميز الأرهانتية Arhantship لا يمكن تحقيقه إلا من خلال عملية التعريب التدريجى، إذ لا يمكن

الوصول إلى الحرية أو المعرفة العميقة فجأة إلا في حالات قليلة منعزلة، هي بلا شك - كما سجلت الشرائع الهالتيه - تدل على طاقة مختزنة في ميلادات سابقة (حيوات سابقة). ووجدت العادة أن يبدأ المريـد في وضع ثقته في أحد المعلمين ذلك لأنه بالثقة (أو الإخلاص) يتدقق الفـيـض... فبالثقة (أو الإيمان faith) ستصبح حراً (Suttanipeta) (146، 184). واقترب من معلمك اقترباً وثيقاً يكفيك لسماع الذرما، رغم أن تعليم الذرما لا يحتاج همساً في أذنك وحدك. ولابد للمريد أن يتذكر ما سمعه ويجريه ويسمو به، فإن راقته فقد حان وقت الكفاح وبدل العهد، هذا إذا دوره هو، عندئذ إذا عقد العزم عليه قد يعاين أسـمى درجات الحقيقة (Majjhima Nikaya 1,480. 11) (173). إنها النهرفاما المساوية للتوقف عن التطلع المستمر (Anguttara - Nikaya, 9: 117). وبالنسبة للتوقف عن الميلاد (الجسد) وبالنسبة عن الكرب، وهذا ما أقرته الحقيقة الأرية الثالثة Aryan Truth - والحقيقة أن الذرما التي سيسمعا مثل هذا المريـد يمكن تلخيص فحواها في الحقائق الأرية الأربع التي أعلنها بوذا في أحاديثه الأولى: الحقيقة الأرية للكرب، وانشقاقه وتوقفه والطريق المؤدى إلى توقفه.

والمقصود بالحقيقة الأرية المنطفة بالكرب هو أن الميلاد والشهوة والموت كرب، وكذلك حالات الألم المتمدة للعقل: «وباختصار، فإن المجموعات الخمس الخاصة بالتوق (أو الرغبة الشديدة) أو بتعبير آخر الخاصة بالجنس أو الطمع، كلها كرب». والحقيقة الأرية الخاصة ببزوغ الكرب أو نشوئه أو ظهوره Arising of Anguish مرتبطة بالرغبات الشديدة في التجارب الحسية منطلعة للمريد والمريد (من خلال عملية مستمرة).

والحقيقة الأرية الخاصة بإيقاف الكرب هي عملية إيقاف كامل لهذا التوق النفسى الشديد، وتبذله، وتخلّ عنه، وهجرانه. وهذا يساوى النهرفانا. والحقيقة الأرية المؤدية إلى إيقاف الكرب هي الطريق ذو الثمب الثمانى نفسه. هذا الطريق Way (المجا Magga) (الكلمة مجا مشتقة من جئر لفوى معنى أن تسير على الدرب أو أن تتبع خطى كما تمنى أن تبحث عن) يتكون من النظرة الصائبة، أو الفهم والطموح الصائب أو (التطلع الصائب)، والفكر أو الهدف الصائب، والحديث الصائب والفعل الصائب وأسلوب الحياة الصائب والمسلك الصائب والتفكير الصائب، والتركيز الصائب.

وقد جرى شرح هذه المواصل (شُعَب الطريق) وتحليلها حتى نعرف ماذا تقصد الشرائع النهائية بكل منها . وليس هناك هامش للافتراضات أو الخيالات. فالنظرة الصائبة هي المعرفة (ناذا *nana*) بالحقائق الأربع *Four Truths*. والطموح الصائب هو التخلي عن الرغبات الحسية (وبالتالي عن الحياة المنزلية) ، والرغبة في عمل الخير وعدم إلحاق الضرر أو الأذى (بأي شيء). والحديث الصائب هو التخلي عن الكذب والافتراء والكلام الموجه واللفو. والفعل الصائب هو الكف عن السرقة ولستخدام الحواس فيما هو خاطئ. وأسلوب المعيشة الصائب هو التخلي عن تملك ما للغير مما يؤدي لسفك الدماء، والتخلي عن بيع المشروبات المُسكرَة (الخمور) وعدم المتاجرة في النساء والعبيد . أما المصائب الصائبة فتتضمن أربعة: أن توقف الشر، وأن تتخلى عن الشر الموجود فعلاً، وأن تتحرر من الشر الآتي ولا تكون سبباً فيه ، وأن توافظ على الحفاظ على حالتك العقلية (النفسية) النشطة ولتزيد منها وتطورها . أما الحالة العقلية الواعية الصحيحة، فهي على النحو نفسه تشتمل على أربعة عناصر : أن تكون في جسد متاملاً فيه كجسد نشط ، وأن تكون واعياً له مفكراً فيه ضابطاً إياه لتسيطر على شهواته في هذا العالم وعلى ما يصيبه من اكتئاب (فذلك هو كما رأينا عالم الحواس). وعلى النحو نفسه يجب أن تتأمل في الشاعرة كمشاعر والفعل (أو النفس) كمقل والحالات النفسية كحالات نفسية. والتركيز الصائب فيه أيضاً أربعة عناصر . ويجرى التعبير عنها بالانتماءات الأربعة (الجهانات الأربعة) التي تفسر عالم الشكل *the world of form* ، والتي يمكن للإنسان أن يلج فيها إذا هو سَكَن من نشاط مجالات الحواس الخمس وأبعد نفسه عن الموقفات الخمسة *nivaranani* التي تسببها الرغبات الحسية أو الاشتهاه، وإبعاد نفسه عن السرعة إلى عمل الشر (الحقد أو الضغينة) والكسل والبلادة، وإبعاد نفسه عن الشكوك والتزعزع والقلق والاضطراب.

ومدة الموقفات الخمسة تؤدي إلى الممى والجهل ونقص المعرفة العميقة. إنها تعوق الحكمة. إنها مرتبطة بالحدن والمآسى ولا تُفضي إلى النيرهانا. لكن على التقويض من كل ذلك نحد أطراف التوير الصيبة (*bejjhanga*): الوعي، والبحث في النورما (*Dharma*) أو (*Dharmma*) وفي الأشياء والحالات النفسية (العقلية) والطاقة ومباهج العقل

والتركيز والبالأ الم. وهذه جميعا تكون جزئا من قائمة الخواص أو المكونات التي عرفت في وقت من الأوقات بالأشياء أو الحالات المرتبطة بالتنوير. وعندما يودع البوذا (المتنور) مدينة هيسالي Vesali (bodhipakkhinya dhamma). وداعا بغير رجعة قبل أن يموت، فإنه يلتزم بالنظام Order البوذي لممارسة هذه الأمور الأنف ذكرها، ويطورها حتى تستمر الرعاية البرهمية لصالح الجنس البشرى وإزدهاره (20 - 119 Digba - Nikaya II). إنها كالتالى:

١ - تطبيقات الوعى ومثيراته وعددها أربعة تطبيقات أو مثيرات. (انظر ما سبق، P 289 من النص الإيجازى).

٢ - الجهود أو الأفعال الصالحة وعددها أربعة.

٣ - الأسس الأربعة للطاقة النفسية: تركيز (أ) القصد (ب) الطاقة (ج) الوعى (د) البحث والتقصى. ويرتبط بكل منها أى عمل من أعمال الكفاح؛

٤ - الفضائل الأساسية الخمس أو الفضائل الحكمة، وهى: الإيمان (أو الثقة) والطاقة (أو النشاط) والتبصر والتركيز والميل الدائم لإعمال العقل - cever - mind - edness

٥ - القوى الخمس، وهى من حيث المصنّى كالمصائل الخمس الأساسية الأنف ذكرها؛

٦ - الأطراف السبعة للتنوير (الاستنارة) (انظر ما ذكرناه آنفا)؛

٧ - الطريق الأرى ذو الشعب الثمانى (عناصر) (انظر ما ذكرناه عنه آنفا).

ويمكن بدلاً من هذه المكونات البالغ عددها سبعة وثلاثين مكوناً من مكونات التنوير أو الاستنارة أو الأرملانية Arhantship (المرحلة التى يصلها الرهبان البوذون)، أن نختصر هذه المكونات إلى ثلاثين مكوناً بأن نحسب الطريق Way واحداً بدلاً من أن نصيبه ثمانية، وبعد ذلك نضيف التقاء أو الطهارة فى الملك الأخلاقى والوعى الكامل بكل ما يشكل الحياة اليومية: الاعتدال فى الطعام...

وبعد أن يكون المرء قد سيطر على أربعة الجهانات Jhana المتعلقة بالمستوى المادي، وثلاثة منها تمثل بعض «الأبوات أو الوسائل Devices» والموضوعات أو المجالات Subjects، لمساعدته على تركيز انتباهه، يمكنه الانتقال من إحداها إلى الأخرى على وفق إرادته دون مشقة، عندئذ قد يكون قادراً على دخول مجال التأملات الخمسة وأكثر منها، بل ويعكف عليها (أي ليس مجرد دخوله فيها). هناك مجالات الأكاسا akasa المطلق (كلمة الأكاسا أقرب ما تكون إلى المساحة أو الفراغ أو المساحة الشاغبة المطلقة) والوعي المطلق، وليكون في اللا شيء Plane of no - thing وهذا لا يعنى الإدراك الحسى، كما لا يعنى عدم الإدراك، وأخيراً حيث يتوقف - بشكل نهائى - الشعور والإدراك الحسى والتأمل الذى طال تنزيهه على التأمل والذى يستطيع الدخول فى هذا المستوى المطلق يُنظر إليه باعتباره أرفانت Arhant (راهب بوذى)، أى الشخص الذى أنجز (أو أنهى Finished) مرحلة تطبيق للتعاليم البوذية وأصبح فى غير حاجة لمزيد من الخبرات، وبذا يكون قد تحرر تماماً (حاز الخلاص) من كل الرغبات والمعاناة والجشع، وبالتالى يكون قد تحرر (حاز الخلاص) من عجلة السامساريا ومن عجلة (دورة) الصيرورة اللتين كان قد ارتبط بهما برباط المعاناة والجشع والرغبة (Anguttara - Nikaya III, 400) وما بقى له ليعمله فى حياته لا يحتاج إلى مزيد من الكرمل لأنه يعمل الآن مطلقاً من الحكمة Wisdom وليس منطلقاً من القدرة على الاختيار، وعلى هذا تنتهى دورة الميلاد الجديد (إعادة الميلاد) بالمصيبة له. وليس هناك مرحلة من مراحل التأمل أعلى من هذه. فإن يحوز المرء هذه الدرجة أو أن يصل إلى هذه المرحلة يسمى الوصول إلى حرية عقلية (أو نفسية) لا تهتر، وهذا هو الهدف، وهذا هو ذروة السعى البرهمى وهذا هو لبّه أو جوهره (Majjhima - Nikaya I, 197). وعلى هذا، فالمستوى التاسع يشير إلى أن الإنسان (ساريبوتا Sariputta على سبيل المثال) قد تمكن من السيطرة والتفوق فى مضمار الأخلاق الآرية والتركيز الآرى والحكمة الآرية والحرية الآرية (Majjhima - Nikaya, III 28 - 9). وهذا يعنى قهر النفس على نحو حقيقى، وثمار ترويض النفس وتطوير النفس (التقدم بها): جهاد النفس هو الجهاد الأكبر دونه الانتصار على آلاف مؤلفة من المقاتلين فى معركة (Dhammapada , 103).

لقد كان البوذا (المستعير) يمارس دائما دعاوى البراهمة بأنهم الطبقة المقتله الأفضل والأبقى. فطالما اتع الإنسان نطلم الرهبان ورجال الدين، فإنه يصبح مثلهم. وتتلاشى الفروق السابقة بين الطبقات، تملأ كما تفقد الأنهار أسماءها وطبيعتها إذا ما اختلطت مياهها بمياه البحر (عند المصب). وعلى هذا، فليس من حاجر طبقي يموق الإنسان عن ممارسة التأمل في أرقى صورته وأشكاله (The four Brahma - vihara). هنا يكون هدف التأمل أن يعمر نفسه ويتقلقل في دوائر أوسع، ليصم العالم في جيبه بمن في ذلك أمدائه، فهي حكاية المنشار الرمزية (Parable of the saw (Majjhima Nikaya, I, 129) -) جرى التركيز على الإنسان الذي يمارس عملية التأمل برقة وحب حتى إنه يرفض النار أو الانتقام، بل يتحمل حتى لو تعرض لاستشارة رهيبة «لأن الذي يركز عقله ومشاعره في العداوة لا يمكنه أبدا أن يكون داعية، أو يتبهر آخر لا يمكنه أن يطمع لمأهلي». يجب أن تدرب نفسك على أنني لم ألوث عقلي ولا تحدثت داعيا للشر وإنما دعوت لهد الكراهية وفكرت بنفس داعية في الصداقة، وكانت روح اللود والرحمة تشملني، فلتبدأ دعوتك (تبشيرك) بهذا الذي رفع مشاره ليستخدمه صدك. إنني سأعمر العالم كله بروح الصداقة، فهذا هو هنيى بعيد المدى، بدون عداوة وبدون نزع لعل الشر».

لكن هذه الممارسات التأملية في حد ذاتها لا تؤدي إلى النيرفانا التي لا تعبر شيئا، وإنما إلى عوالم البراهمة Brahma Worlds حيث لا شيء دائما (متسما بالندوام) كما هو الحال بالمسبة لعالمنا (دنهاننا) هذا. وعلى هذا فمارالت عوالم البراهمة ذات طبيعة سامسارية (ميلاد فموت فميلاد... إلخ)، وعلى هذا فمثل هذه التأملات ربما كانت أكثر ملامة للمؤمنين البوذيين الماديين منها لرجال الدين أو الرهبان الذين لديهم فرص أكثر للاستغراق في التأمل مع النهايات (أو النتائج) الأخرى في التبصر. وعلى هذا، فقد كان من المستهجن أن نمود الفرد على الطريق إلى عالم البراهمة وحده، إذا كان قادرا على ما هو أكثر من ذلك، وقد رأينا هذا واضحا من خلال الملامات (التوبيخات) الثلاث التي وجهها البوذا إلى ماريبوتا Sariputta. وهي هذه الملامبة نذكر أن «المريد المحب» إذا أخفق في انتهاز الفرصة النائرة في البلوغ إلى دروة عقل البراهمة Brahman's mind، فإنه من المحتمل أن يكون قادرا على إتمام ذلك، (في

مرحلة أخرى) إن كان قد تلقى التعاليم بشكل صحيح (Majjhima - Nikaya II, 124 f). والتعاليم الصحيحة لا تعني أن يركز المرء على إعادة الميلاد (الميلاد من جديد) بصحبة البراهما Brahama. وإن كان هذا أمراً عزيزاً، إلا أن هذا متصل بالبراهمانات التي يبدو أن فكرة البراهما هيارات الأربعة Brahmanivara قد اشتقت منها (أي من البراهمانات). والديتهات Devas بمن فيها البراهما بل وحتى الماهما - براهما (انظر آخر هذا الفصل) غير دائمة (غير خالدة) رغم أنها تظل طويلاً في عوالم الديتهات، لدرجة أنها قد تنسى أنها ستموت أخيراً لتولد من جديد (أو بتعبير آخر تنسى أنها ستدخل في مرحلة ولادة جديدة). وينفصل الباحث عن الحكمة من هذا التعليم الصحيح، وينشئ به تعليم الطريق الوسط Middle way الذي يؤدي إلى التركيز الكامل في المستوى التأملّي التاسع، حيث تتوقف كل المشاعر والمدرجات الحسية، وتنتقطع كل صلة بالكراهية والبغض والاضطراب، وحيث يتسامى كل زائل، وتصل عملية الصيرورة إلى منتهائها، سواء الصيرورة السامسارية (الميلاد فالموت، فالميلاد... إلخ) أم عملية تأثيرات العوالم في قيامها وأقوالها.

وعندما يبدأ الباحث عن الحكمة ارتباطاته بالبغص والاضطراب ويكون - بالتالي - قد بدأ عملية نبذ الخمول أو الكسل أو عدم المهارة، سواء في بننه أم حديثه أم طريقة حياته، ليجعل ما هو ماهر وذيوق محل ما هو غير ماهر وما هو غير ذقيق، لو أن المرء فعل ذلك لكان في موقف يسمح له بأن يبدأ التحقق من أن السلوك الأخلاقي الحصن ليس ضرورياً فحسب، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك يؤدي إلى الوصول إلى الذرى Highest بشكل تدريجي (Anguttara - Nikaya IV, 2). فالباحث عن الحكمة بعد أن يتطهر سلوكه الأخلاقي ويتقن وينضبط، يبدأ في الوصول لمرحلة ضبط تفكيره الذي كان يتغير بشكل سريع ومستمر، حتى إن تفكيره هذا لا يكون أبداً هو نفسه من لحظة لأخرى، تماماً كما أن الفرد لا يثبت على شجرة واحدة في الدغل (Samyutta - Nikaya II, 95). وبعد أن يتدرب على المسلك الأخلاقي، تكون الخطوة التالية هي ممارسة التدريبات العقلية. إنه لمن الضروري للتأمل أن يركز المرء أفكاره على نقطة واحدة أو عنصر واحد. فالتأمل البوذي ليس أحلام نهار day - dreaming ولا هو خيال أو حلم يقظة reverie، ولا هو استعراض الأفكار حيثما شاء، وإنما هو نشاط

مكثف متوهج لعقل مستغرق تم إحكام السيطرة عليه وإحكام توجيهه بحيث يمكنه ممارسة عملية التأمل دون أن يعوقها عائق أو يقطعها قاطع أو يفسدها مفسد، وبحيث يمكنه بدء عملية التأمل هذه متى رغب، وبحيث يمكنه الخروج منها إذا رغب أيضا. لذا فقد امتدح البوذا ساريپوتا Sariputta: «لقد حكم عقله - إنه سيد عقله، فلم يمد عقله هو سيده. إنه يقهّم حينما أراد الإقامة في الصباح أم في الظهيرة أم في المساء.. لقد تحكم في عقله تعلما» (Majjhima - Nikaya, 1.219). لقد أصبح تماما كالرجل الثرى يحذر اللباس الذي يود ارتدائه صياحا أو ظهرا أو مساء.

إن العقل الذي ركزت عليه البوذية المبكرة من الناحية العملية، عقل متطور إلا أنه عرضة للضلال بفعل ملوثات عارسة ولأن الناس الذين لم يتلقوا التعاليم الصحيحة لا يستطيعون فهم هذا، فإنهم لا يستطيعون تطويره - أي العقل. ولكن العقل المتطور قد يكون قادرا على التخلص من هذه المفسدات. فلأن المرید الأري الذي تلقى التعاليم يفهم هذا، فهو يطور العقل (Angutara - Nikaya 1.10)، ولا يوجد شيء مفرد آخر يسمهم كثيرا في نهضة الحالات العقلية الماهرة (النشطة) (Skilled mental states or dhamma) التي لم تظهر (لم يعن حينها) أو أن يسمهم في انهيار الحالات العقلية الشبيرة التي ظهرت بالفعل - سوى الجهد والاجتهاد والعزم الشديد (Appamada, An-guara, Nikaya 1. 11) لكن الحالات العقلية لا تظهر إذا لم يكن هناك عقل، وطبيعة هذه الحالات العقلية تعتمد على كفاية هذا العقل: «عندما Dhamma أي الشعور والإدراك والتوجهات يسخفها ويوجهها عقل، فهي تتكوّن من عقل» (Dhammapada, 1)، فهي على هذا مهمة لترسيخ العقل وتشيته كما تفعل البوذية من خلال تدريباتها النامية المختلفة، وكذلك لتطوير العقل من الأفكار الخاطئة

«اليوم سأفيض على زمام عقلي وأرجعه بصق، تماما كما يروم المربّ العيل الجامع يكلّبه» (Hook)، (Thengatha 77, 1130).

وعلى هذا، فقد ركزت التعاليم البوذية على ما هو عقلي (داخلي) وما هو ذاتي Subjective. فالفعل الذي يقوم به العقل فعل معتبر لدى البوذا، على عكس معاصريه اليايين (الجائين)، وهو، أي هذا الفعل العقلي، قد يكون عرضة للاستحسان أكثر من

فعل البدن أو فعل الكلام (Majjhima Nikaya 1, 373) ، قالتضحية الحق أو انتخبني
عن الجمع والكراهية والقوضى - كل ذلك لا وجود له إلا في داخل الإنسان نفسه، فلا
وجود له خارجه، وهذه النظرة غير النظرة البراهمانية Brahman view:

«- ثم أضع خشباً ليكون وقوداً للنيران على المذابح يا براهمان Brahman:

«- فلا نيران إلا التي تنقد داخلي؛

«- نيرانى يوماً مشتعلة، إنها مشتعلة بنفسها؛

«فليست بحاجة إلى خشب أضعه على المذابح؛

«- وبذا فإننى أتم جهود البراهما.

«- أه يا براهمان، إن حمل الحطب (الوقود) هو بالفعل يدمو للزهو.

«- وبخاس المنبح والغضب، وكلماتك الزائفة والرماد فالإنسان هو ملقة الكاهن.

«- وعلى هذا فاللهب أو الشعلة تسمى أن يروض المرء نفسه بشكل جيد.»

(Samyutta - Nikaya 1, 169).

وعلى هذا فهدف ضبط العقل (أو السيطرة عليه) أو على الأقل أحد أهدافه - هو
إيقاظ رد الفعل الحسى لما نحب ولما نكره ولما لا نحب ولا نكره. عندئذ يكون العقل
«سواء» أو محايداً even، وتلك حالة لمتدحها الآريون الذين كانوا هم أنفسهم «أسوياء»
even بين أشياء غير سوية. ولما كان السلوك الأخلاقى (السيلا Sila) هو الجزء
الأساسى الضرورى فى التدريب، لكنه ليس هدفاً فى حد ذاته؛ مثل الصمدى Samadhi
أو اليقظة bhavana أى ضبط العقل وتطويره عن طريق التأمل. إنما تلتى أهميته فى
الدرجة الثانية، ولكنه فى كل الأحوال ليس هدفاً فى حد ذاته. فالهدف أو الغاية The
end هى فتح باب العقل ليتم دون عائق بالحدس الذى هو فوق الحواس حيث الحكمة
Panna - حكمة الحقائق الآرية الأربع، أما الصمدى Samadhi واليقظة bhavana
فليست سوى أدوات للإعداد. فبفتح الباب لا تصبح هذه الحقائق الآرية مفهومة
فحسب، وإنما يتم التوغل فيها لمعرفة كنه أسرارها، فتعطى للحكمة الإنسان رؤية ثابتة

ليرى الأشياء على حقيقتها: غير دائمة. ذات طبيعة نكدة. فارغة هي حد ذاتها، كما تعطينه بركة الانتماء من الأنماط الثلاثة لمظاهر الحياة

نيرفانا Nirvana

الطَّمُوح الذى وصل إلى ذرى الحكمة الأرية ووصل إلى نهاية (الطريق The Way)، هو الذى يعرف الخلاص الكامل من الكرب. وأن حريته التى تملكها أيضا الآن قامت على أساس من الحقيقة وأصبحت واسعة لا تهتر. فبالوصول للميرفانا يكون قد وصل إلى اسمى الحقائق الأرية حيث لا ميلاد جديد ولا شيخوخة ولا موت - (Māghma) (Nikaya III, 245). وعلى هذا، فالنيرفانا مناقضة تماما للسامسارا حيث دوامة الميلاد والموت، حيث الحياة تُقاد (بصم القاء) بفعل عبودية الرغبات الحسية التى ارتبط الإنسان بها بسبب جهله، وما يلى ذلك من عدم كفاة مما يموقه من التحقق، فلا الأعضاء الحسية ولا المعلومات Data التى حصلها عن طريقها، ولا كلاهما معاً إذا اجتمعا فى مجال مناسب من مجالات الوعى - تحقق الخلاص، إذ إن ذلك لا هو ملكى mine ولا هو أنا I ولا هو ذاتى my self. فكلها جميعا غير ذاتى (not - self - an - atta). ورغم أن الشرائع الهائية تشير كثيراً للأنا atta، على سبيل المثال باعتبارها من الأمور التى يجب البحث عنها (Vinaya - Pitaka, I, 23) كملجأ أو كجبريرة - (Digha - Nikaya II, 100, 120; Samyutta Nikaya III, 143, etc) (Nikaya, II 100 etc) أو كمصباح (dhammapada 236, 238) وكممرير غالٍ (Sam - Nikaya I, 140, Anguttara - Ni) yutta Nikaya I., 73 = Uana 47, Samyutta) (Nikaya I, 140, Anguttara - Ni) 21, I, 21، وباعتبارها شيئاً يمكن أن يتوحد كما يمكن أن يلوم ويؤنخ - (Anguttara - Nikaya, I, 57 - 8 etc) أو كثنائى dual) (أو شئى أى واحد ينطوى على اثنين):

• الأنا Atta فهذه أبهى الإنسان تعرف ما هو صائب وما هو غير صائب.

• صحيح يا صديقى أنك تحقر الأنا العيبية:

• علما منك أنك تغنى الأنا الشريرة

عن الأنا التى هي شاهدة عليها (أى شاهدة على الأنا الشريرة).

(Anguttara - Nikaya I, 149).

ومع هذا، فلا يمكن تعريفها أو تحليلها أو عرضها بشكل دقيق. وعلى أية حال، فقد يكون من المأمون أن نقول إنه لا يمكن النظر إليها كموجود خالد (دائم ينتقل من ميلاد birth إلى آخر)، ولا يمكن النظر إليها كمحور أو جوهر دائم للسانثانا Santana (كسلسلة متصلة) وهو المصطلح الذي تطلقه الفلسفة الهالية على الفرد، بل ولا يمكن النظر إليها كمبدأ متعلم أو كمبدأ كوني مهم، كما هو في الاستخدام الأوهابيشادى. والحقيقة أن «كل الأشياء إنما هي غير ذاتك Not - self» كما ورد في النماهاذا (Dhammapada, 279)، حيث «الأشياء Dhamma» تشير إلى الأشياء المركبة التي تمثل ظاهرة، كما تشير أيضا إلى النورفانا غير المادية، أو بتعبير آخر غير المركبة Un-constructed Nirvana.

حقيقة أنه هي عقيدة «اللاذات» not - Self أو (آن . اتا an . atta) أن كل الأبيدهما Abhidhamma يُعتقد أنها قد تجمعت أو تركزت أو تركزت لتصل إلى دروئها، وأنه لابد من الرجوع إلى الأبيدهما Abhidhamma لتفسير الدما التي تُعتبر هي الوسيلة الموثوق بها للوصول إلى «طريق التطهر Path of Purification»، خاصة بالنسبة لفيروديهماجا Visuddhimagga، وطريق التطهر هذا اعترج بالبوداجورا المؤثرة Ven-erable Buddhaghosa في القرن الخامس الميلادى، وبخلاصة فلسفة الأبيدهما Abhidhamm في حوالى القرن الحادى عشر للميلاد. وفقرة واحدة من لبوداجورا لابد أن تكون كافية هنا لبيان سبب أن اتا Atta لا يمكن اعتبارها مرتبطة بالكندا Khand- ha أو تجمعات الوجود الخمسة Five aggregates of existence - إنها جميعا (غير ذات not self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها، - إنه لا جوهر أو محور لها لأنه لا نفس لها، كفض بالعى المفهوم أى كفض كامنة أو فاعلة أو مجرّية، لأن ما هو غير دائم (غير خالد) إنما هو مؤلم أو مسبب للكرب (Samyutta - Nikaya, III, 82)، ومن غير الممكن الخلاص من عدم الدوام (المحدودية أو اللا خلود) أو قيام وسقوط وكظم النفس، وعلى هذا فكيف تكون هي نفسها «حالة الفاعل... إلخ؟ ولذا فإنه يُقال: «إن اليكوس Bhikk- us - إذا كانت أيا من الكائنات الخمس، فإنها لا تؤدي إلى البلاء والأسى - Samyutta Nikaya III, 66، لذا فإنها (لا نفس not - self) بمعنى أنه لا جوهر أو محور لها» (Visuddhimagga xx, 16).

واهتمام الأرهانت Arhant أى الرجل الكامل ليس بما هو أنااتا anatta كعلامة للمجموعات الخمس لاشتتها (الجشع أو الطمع)، ولا بما هو اتا Atta لأنها لا جوهر

لها Pithless، وليس لها صاحب (أو مالك Owner). إن اهتماماته (أي الأرهانت أو الإنسان الكامل) أن يصبح بعيداً عن العالم بما فيه من تلوث وضاد، وأن يجتاز المسافة من مرحلة الفعل إلى حياة التأمل: «خالصاً من أدران كل شيء»، ما هو صالح وما هو شرير، وأن يتخلى عن نفسه، فليست هناك حاجة للمريد من الفعل هنا، (Suttanipata 700). إنه (أي الأرهانت) هو الذي يبحث عن اللا ميلاد واللا صيرورة واللا مصنوع واللا مكون، مع أنه هو (أي الأرهانت أو الإنسان الكامل) مولود، وكانت له صيرورة، كما أنه كان مصنوعاً ومكوناً (دا تكوين). (Udana, 90) إنه هو الباحث عن اللا رمان، إنه الباحث عن النيرفانا، إنها - أي النيرفانا - هي الميلاد بلا سبب ولا كرما ولا طبيعة (Milindapanha, 268). إن النيرفانا هي اللا تفهم (Samyutta Nikaya, III, 143) واللاموت (Samyutta - Nikaya 1,212) ولا يمكن الوصول إليها بالفكر (Anguttara - Nikaya, 11,80) وإنما بالتأمل، بدون منطلق Foothold (أي أنها ليست كالومى على سبيل المثال) (Samyutta - Nikaya I, 4). وهي على العكس من الجنور الثلاثة للخمول أو اللامهارة التي تؤدي إلى وجود حدود (Majjhima - Nikaya I, 298)، فالنيرفانا لا تحددها حدود (Samyutta - Nikaya IV, 158)، (Majjhima - Nikaya III, 4)، وقد وصل إليها كثير من رجال الدين البوديين لم يفهم عن الوصول إليها معانيها الصالبة أو الموجبة.

هذه التميزات الصالبة لا تعنى أكثر من أن أي شيء لا يمكن أن يكون حداً أو عائقاً أمامها، فما هو محدّد (ظاهري) هو الذي يمكن وصفه أو تحليله أو تعريفه في قوائم. وليس الأمر كذلك بالنسبة لما هو فوق الحواس (فوق الطوامر) (Anguttara (appanca) (Nikaya, II, 161 ff.) - فالوصول إلى حالة النيرفانا غير متعّد للإنسان الذي كُف نفسه وطوّرها ليكون مستعداً بدنياً وأخلاقياً وعقلياً؛ لينوب في الحكمة بينما هو مستغرق تماماً في التأمل - إنها بركات لا يمكن التعبير عنها بالكلمات ولا يمكن توصيحتها بالكلمات، وإنما لا بد أن يخوض المرء تجربتها بنفسه كي يعيها. إنها للواقع المعيش (هنا والآن) أكثر من كونهاً نوعاً من الجنة أو الفردوس heaven التي يدخلها المرء بسبب أفعاله الفاضلة بعد الموت. وربما كان من السهل نسبها الآن أن نجيب عن السؤال الذي يجده كثير من الناس مريباً: من ذا الذي يصعد بالنيرفانا إذا لم يبق له

منها شيء بعد الموت؟ إن طرح هذا السؤال بهذا الشكل غير ملائم، والأفضل أن يكون كالتالي: من الذى يساعد بالنيروانا هنا والآن؟ والإجابة هي أنه الشخص الخبير بالتأمل والمستغرق فيه، ذلك لأن التيرافانا جرة من هذه الحياة نفسها، أي الحياة التي نعيشها هنا والآن.

سامجا Samgja

- آه يا لهم من سمعاء هؤلاء الأرهانات، فهم لا يشتهون (لا يرغبون بالحاج).

- لقد تخلصوا من «النا sam» فتمزقت شبكة الارتياك والفوضى.

- لقد حازوا درجة التحرر من الشهوة، فعدت عقولهم صافية شفافة.

- لقد تخلصوا من المفاسد، فقلوا برهميين.. (Samyutta - Nikaya III, 83).

عندما يلجأ الأرهانات للجواهر الثلاثة، بوذا والنرما، والسامجا - بالفهم الشعوري الواعي - أو يلوذون بها عن طريق المملوك (أي أن يكون سائلًا Going) من خلال الوسائل الثلاثة، فإن السامجا تتحد مع معارف هؤلاء الأرهانات ومع سلوكهم السوي الصالح. ففي هذا السياق لا مشور بالسامجا إلا إلى هؤلاء الذين يرتدون المباتات (الأرواب) الصفراء الذين يسيطرون سيطرة كاملة على المسلك الأخلاقي، والتركيز، والحكمة والحرية والمعارف هي نطاق الحرية، بنفاد بصيرة، وبينما طبيعة هذه السامجا Samga متسامية وفوق أرضية (أي علوية)، إلا أنها تقدم ما يؤكد أنه عن طريق تطهير الروح (Suttanipata 478, 876) يستطيع المريد المتجد أن يسمو فوق كل الأشياء في هذا العالم، تماما كما يفعل الأرهانات. وعلى هذا فالسامجا يمكن أن تُفهم (أو تُعاش)، ووظيفتها هي أن تعمل كإلهام (تقوم بدور الملهم) لمن لم يتجلبوا Lesser mortals كي يطوروا إيمانهم وثقتهم وقراراتهم وفهمهم - «فالإيمان هو البصرة» (Suttanipata 77) فتمتد يمو ما هو أكثر من البصرة، وليس المقصود الإيمان الأعشى للطبع، وإنما الاقتناع القائم على العقل (السبب)، والتجريب وأحيانا على الملاحظة (Majjhima - Nakaya). (الطريق 120 ff II.) وللممارسة يؤيدان إلى سلام ومساعدة لا نظير لهما، وأكثر من هذا فإن أهل الحكمة يمكنهم تتبع هذا الطريق بنجاح.

إن الحل (أو القرار) إذا يكون في رعاية القناعة الإيمانية ذات الهدف، وإن المريد الطموح الذي طور طاقاته على التأمل سيكون - على نحو صاف فيه مكينة - سالكا المسالك (الطرق Ways) الأربعة المؤدية للكمال التي يمكن الوصول إليها جميعا في هذه الحياة نفسها (أي الحياة التي نحياها). فالفهم بالإضافة إلى توجيه الإرادة، تسيطر على المعالجة في الإيمان كانتى قد تظهر في العاطفة الشديدة، إنها (أي الفهم وتوجيه الإرادة) هي التي تصبط الطاقة التي يجب أن تكون ممتلئة even (أو سوية) كوتر العود المتألف النغمات لا هو مشدود بإفراط ولا هو مرتخ بإفراط (Vinaya. Pitaka I, 182) (Anguttara. Nikaya III, 375).

وليس هناك مجال للمبادأة في بودية الشرافادا وليس فيها أي تكريس bhakti لشخص، فالورود والشموع التي يحضرها المؤمنون إلى معابد بودا ليست إلا علامات ورموزاً لعدم الحلود (أو عدم البقاء أو للتعبير عن فناء كل شيء) ، فالورود تسمى والشموع تطفئ، كذلك تطفئ نيران الارتباط والكراهية والبغض إذا لم تجد وقودا يقيها مشتعلة. والكلمات التي يرددونها المتهيبون ليست تراثيل ولا هي صلوات، وإنما هي وسيلة للتذكير بالناقب العظيمة للبودا، والدرما والساماجا: «إنه فعلا (أي البودا) السيد الكامل الذي استقر بنفسه تماما وتحلى بالمعرفة والسلوك القويم . إنه العارف بالعوالم، المجد، المرشد للناس معلّم الديئات Devas والبشر ، البودا، السيد. لقد علم الدرما فأحسن تعليمها. إنها (أي الدرما) مثبته ذاتها بذاتها، إنها المطلقة بلا زمان، إنها التي تقودنا إلى البيرفانا ليضهم كل واحد وفقا لما يتمتع به من حكمة. ونظام المبدأ (النظام الذي وضعه بودا) للمريدين نظام صالح وحكيم ومستقيم ومبني مما يمليه الواجب، إنه الأعمدة الثمانية للبشر. إنه نظام جدير بالإحسان والكرم والمطايا والتوقير. إنه نظام لا مثيل لجدارته من أجل العالم» (Majjhima. Nikaya, I, 37) (etc).

إن احترام الأرهانت مدعاة للاحترام والشرف. إنهم رغم ما حققوه من رضا ذاتي يموتون مئة طهيمية ، وكل تطلعاتهم أن يكونوا كما هم عليه (الآن) . إنهم مثل غيرهم من الطموحين يعملون على تضيء كل تعاليم البودا، فالأرهانت متبوعون (سالكو طريق). إنهم ليسوا مبتدعين أو مكتشفي طريق لأنهم لم ينوروا أنفسهم بأنفسهم (إنهم ليسوا

بودات)، ولا أحد منهم يجب عليه أن يسعى للتسك وكل ما يستلزمه، فهو لا يصل إلى هدفه سريعا إذا كان جهده ناقصا (إذا كان قد بقي أمر لم يفعله مما يستلزمه التسك). ومن هنا كل هجرانه لبيته ليمس حاجزا ولكنه جهد غير مثمر - (Marjirima - Nikaya, I, 271)، ومن هنا نركز مرة أخرى على التمرج في الوصول إلى الهدف.

إن التمرج في الوصول إلى الإيجار النهائي مطلوب حتى بالنسبة للفرد المتأكد من أن مصيره أن يكون واحدا من الأرهانات، إن الوصول إلى الأرهانتانية أو التيرفاننا - يكون وفقا للترتيبات المتفق عليها من حيث تقسيم (الطريق) إليها إلى أربع مراحل (كل مرحلة منقسمة بدورها إلى زوج)، فمن بلغ واحدة منها حصل ثمارها، ففي المرحلة الأولى التي تسمى دخول المجرى أو المسار أو الطريق Satapanna الذي يوصى إلى التيرفاننا، عندها يصبح المتأمل على يقين من أنه قد أصبح مستقيرا. إنه لن يولد مرة أخرى في أية حالة من حالات المؤس - أي في حميم الميرابا Niraya Heli كحيوان أو كشيطان (أسورا asura)، وأنه واثق ثقة لا تهتز بالبوذا وبما تعلمه من الدharma وهي السامجا التي هي حارسة الدharma وهي التعاليم الأخلاقية الأرية إنه بهذا لن يستطيع بعد الآن أن يرتكب عملا شائنا قتل أمه أو أبيه أو أي من الأرهانات، لو كجرح أحد اليودات (لأن البوذا لا يمكن قتله) أو أن يسبب لبشاقا في النظام (اليودي) واقصى ما في الأمر أن يولد سميلادا حبيدا سبع مرات، قبل أن يصل إلى التيرفاننا التي لا يمكن أن يصل إليها إلا البشر (أي أنه لن يولد في صورة حيوانية أو غيرها من صور الحياة غير البشرية).

والمرحلة الثانية هي مرحلة ساكاداجامين Sakadagamin، فتسمى أنه لكون الإنسان الذي يبنى تحرير نفسه قد حطم القيود الثلاثة (فقد النظرة الخلطية كظنرية لنفسه أو لشخصه، وفقد الشك، وفقد الثقة في جدوى الملموس) وقتل ارتباطاته وكراهيته وفوصاه إلى حدها الأدنى، فإنه لن يولد بعد ذلك إلا مرة واحدة كبشر، وبمهما ينهي كربه (يضع حدا للعناء والكرب).

وفي المرحلة الثالثة حيث يصبح أناجامين Anagamin أي الذي لن يولد مرة أخرى على الأرض، فإنه يكون قد فك القيود أو الأغلال الخمسة (ثلاثة منها مذكورة آنفا. وتضيف إليها الرغبات الحسية وسوء النية أو التبرعة للشر) وبعد موته في هذه المرحلة سيصبح أحد المقيمين في عوالم النيفشات السامية، ويصل إلى التيرفاننا في هذه

العوامل؛ إذ إن الكarma المتبقية والتي تؤدي إلى ميلاد العيظا تكون قد امتدت بنفسها إلى هذه العوامل.

والمرحلة الرابعة هي مرحلة الأرهانتية نفسها. مرحلة الإنسان الذي حقق بجهوده الذاتية هنا والآن حرية العقل كما حقق الحرية من خلال الحكمة الحنسية (البديهية)، والذي فعل كل هذا هناك بهدف أن يتخلص من عبء «البصم» ويتخلص من الموانع (الأغلال)، إنه - أي من حقق كل هذا - لن يولد مرة أخرى فلم يعد فيه (وقود) لميلاد جديد. إنه لم يعد يتطلع إلى رغبات أو شهوات في (العالم World)، وبينما هو لا يزال يعيش هنا فإن الكarma الخاصة به تصبح مستنفدة بسبب عدم اشتهاه لأي من الكائنات الخمس The five Khandha. هذا الانعتاق الأخير أو التحرر الأخير المؤثر هنا والآن يحيل البارتهافانا Parnivana إلى من تحرر (المتق) إنه سيواصل الحياة هنا حتى يموت جسده لكنه عندئذ يتحرر من الصيرورة (9 - 38 Itivutaka) ومن السامسارا (الميلاد، فالموت فالميلاد...) التي تكتفي بالنسبة له. إن التحرر النهائي أو الانعتاق النهائي رغم الحصول عليه هنا والآن لا يتطلب أية حالة مستقبلية. إنه الآن في حالة الميرفانا حيث لم يبق أساس لميلاد جديد.

وعندما تصل طاقته إلى ذروة مستوية يكون قد غادر شاطئ الضياء واللا استقرار، شاطئ الخوف والمخاطر، وعبر طوفان الرغبات الحسية، وعملية الصيرورة والجهل والأفكار الخاطئة، ووصل إلى الشاطئ الآخر الأهمد إلى حيث الورا (الجانب الآخر) وهو شاطئ الميرفانات حيث لا ميلاد ولا موت. إنه إذا أرهاقت واقف الآن على أرض صلبة (Sattaniyata, Nikaya IV, 175) إنها جريرة الميرفانا ذاتها (Sattaniyata, Nikaya IV, 175). 1094.

«تلك هي جنود الأشجار إنها أماكن شاغرة تأمل، لا تكن كسولا، لا مجال هنا للندم، تلك هي تعليماتي لك» (Majjhima - Nikaya, 1.46 etc).

لقد ورد في هذا المقال عدد من المصطلحات المختلفة ذات التاريخ الطويل. وفيما يلي شرح موجز لأهم مصطلحاتها:

(ب) طاهر أخلاقيا، شخص نقي (طاهر) تلقى تعليمًا نبيلًا، غالبًا ما تُطلق على تعاليم البوذا وعلى تلاميذه (مريديه) وعلى طريقة ممارساتهم ودراساتهم. وهنا نجد الكلمة ذات معانٍ على شاكلة: طيب وصالح وصحيح وزينل ومثالي.

٢. ديفا Deva من جذر يعني أن يشرق أو أن يتألف. ولا تجوز ترجمتها (رب أو ملاك أو موجود سماوي)، فكل هذه الترجمات تؤدي لخلط المعاني. إنها كلمة تشير إلى موجودات فوق مستوى البشر، من حيث البهاء والحمال والنبالة والصعادة وطول العمر. والكلمة ذات معنى يشتمل على الصلة بالإنسان، فليس هناك انفصال كامل بينهما، فالموجودات البشرية والديفات تتحاور معًا. وكل الديفات كانوا بشرًا وقد يصبحون بشرًا مرة أخرى. وفي هذه الأثناء توجد الديفات في واحد من عوالم الديفا لوكات deva - loka البالغ عددها ستة وعشرين عالمًا أو مجالًا أو مستوى، حيث تستعد الديفات وجودها بسبب الأعمال والإنجازات البارزة الخيرة التي مارسوها قبل ذلك. لكن نظرًا لأن الوجود في عوالم الديفات غير دائم، فإن الديفات رغم وجودها في هذه العوالم مازالت خاضعة للمسامح (الموت، فالميلاد، فالملوت فالميلاد الجديد.. إلخ)، ومازالت تعمل على الخلاص من هذه الدورة التي لا نهاية لها. والديفات ليست خالقة أبدًا، ولا هي كليا القفرة، كل ما هي الأمر أنهم ببساطة - تقطن عالم الديفات.

٣. براهما Brahma: (أ) الديفا براهما هو كبير الديفات ويُسمى أيضًا ماها - براهما (أي براهما الكبير). (ب) طبقة الديفات البراهما موجودات سعيدة لا يمتريها نوم، ساكنة للسموات الملا حيث عالم البراهما، وهو أحسن العوالم وأسمائها، والميلاد الجديد هنا يكون نتيجة الأعمال العظيمة ولكنه غير أبدى (لا يستمر للأبد).

٤. جهد البراهما. ربما يجب أن نضع علامة فارقة بين البراهما الذَّكَر (انظر ما سبق) والبراهما المَحَلِد (الذي لا هو ذكر ولا أنثى)، والشرائح الهاليون عادة ما يعتبرون البراهما الذي هو لا ذكر ولا أنثى اسمي درجة، والأصل في مصطلح جهد البراهما brahma faring أنه يعني الدراسة والتلقي. فهو إذًا يعنى الدراسة للتحقق من (الطريق) الأفضل والأسمى للسير إليه أو فيه. وهنا حياة النقاء وحياة الصلاح، وأحيانًا تُترجم بالحياة القدسية Life Divine. ومادامت هذه العمارة تعنى في البوذية الحياة الدورية؛ لذا فإنها تعنى من بين ما تعنى: حياة الطُّهر والعفة.

(ب) البوذية: الماهايانا

بقلم: إي كولز

مخلص من الخارج - جامعة لندن

مقدمة

الكلمة (ماهايانا) أو (المركبة العظمى) اسم يطلق بشكل عام على تلك الأفكار التي سادت التطور الأوسع من أطوار الفكر البوذي. إننا نتحدث عن (المركبة) لأن المقيدة البوذية (أو النرما) (بالبالية. دما Dharma) يُنظر إليها باعتبارها طوافة Raft أو سفينة تحملنا عبر محيط عالم المعاناة هذا، إلى (ما وراء) أو إلى (الخلاص) أي النهرلانا. ويطلق عليها المتمسكون بها صفة (العظمى) أو (المظيمة) من قبل منيع شمولية عقائدها ومقاصدها، هي مقابل ضيق المذاهب (أو المدارس) البوذية الأخرى التي يصنفونها بأنها هيمايانا Hinayana أو المركبة الأدنى درجة، وهو مصطلح لم يجتف تماماً من فوق السنة العيين يقولون بهذا الرأي، وهذا أمر طبيعي. وفي الوقت الحالي، يرتبط وجود الماهايانا بالتصنيف الشمالي من العالم البوذي. وبوذية نيبال والتبت والصين وكوريا والتبت كلهم تقريباً من اتباع هذا المذهب (الماهايانا). أما الجنوب فهو - من ناحية - يسوده تماماً البوذيون الثيرافيديون، حيث تعتبر الهينايانا (أحد مذاهبهم التقليدية البالغ عددها ثمانية عشر مذهباً) وطريقة ممارستها للبوذية هي الدين الرسمي (الوطني) لكل من سيلان وبورما وسهام. ومذاهب الهينايانا الأخرى (١٧

مذهباً) احتفت منذ ٧٠٠ سنة عندما انقلب المسلمون Muhammadans في مناطق شمال الهند ودمروا معابدها اليودية المزدخرة.

وقد تزامن ظهور الماهيانا مع بداية الحقبة المسيحية. ولابد أنه كانت لها قوة دافعة تجسدت في القرون المبكرة مباشرة على الحقبة المسيحية، لكن كثيراً من أفكارها الأساسية تعود - كما سنرى - إلى القرن الرابع أو الخامس قبل الميلاد، إن لم يكن إلى البوذا نفسه، لكن الكتابات التي تعرض عقائد الماهيانا الأساسية لم يشهدا التاريخ إلا مع بداية الحقبة المسيحية. وهذا أمر شائق يثير الاهتمام، كما أنه قضية تاريخية استعصت على الحل إلى حد بعيد. كيف نفعل ملاحظة أن اليودية وقت ظهور المسيحية، قد أجرت إصلاحات راديكالية في عقائدها الأساسية مما جعلها أكثر شبهاً بالمسيحية مما كانت عليه قبل ذلك؟ وكى تظهر طبيعة هذه القضية سأذكر الآن ثلاثة عناصر تربط بين الماهيانا والمسيحية. العنصر الأول أن الرحمة والعطف بعد أن كانا فضيلتين جانبيين في اليودية الأقدم، أصبحا موضوع تركيز أكثر وأكثر وتحركا إلى مركز الصورة. هذا قد يذكرنا بتركيز المسيحية على «الحب Love». أما العنصر الثاني، فإننا نسمع عن موجودات رحيمة يطلق عليها اسم «البوذيسانتات Bodhisattvas» التي لها مهمة أساسية وهي التمسحبة بأنفسها (بعبارة) لهم الجميع، مما يتطلب امتثالاً لها، وقد يذكرنا هذا يسوع المسيح الذي مات من أجلنا جميعاً حتى تُفقر خطايانا.

وثالث العناصر الجامعة بين المسيحية ويودية الماهيانا أن بوذئ هذه الفترة كانوا يظهرن اهتمامات غيبية (بالمالم الآخر بالمفهوم البوذى)، وكانوا يتطلعون بشوق لظهور ثانٍ للبوذا (يترقبون قدوم المستير المنتظر أو المهدي المنتظر) أو الماتريا (الميتريا - Maitriya) treya (بالبالية: ميتيا Metteya، من ٢٨٠) والكلمة تعنى «الشَّفوق Loving One». وعلى هذا، فإن لديها ثلاثة مبتدعات (أمور جديدة) كل منها يجعل الماهيانا قريبة لروح المسيحية الأولى.

وليس هذا كل ما في الأمر، فإننا نجد أحياناً تقارباً زمنياً بين وضع الكتب المقدسة في كل من يودية الماهيانا والمسيحية. وفي هذا المجال يكفى أن نذكر مثلاً واحداً. ففي الوقت الذي كان القديس يوحنا يكتب إنجيله Revelation في بلاد الإغريق في الحوض الشرقي للبحر المتوسط، كان الماهانيون يصنعون في جنوب الهند واحداً من أكثر كتبهم

تجيباً (تمام الحكمة The perfection of Wisdom) في ٨٠٠٠ سطر. أما الوحي (V. 1) فيشير إلى كتاب (سيفر) تم إعلانه بإحكام بسبعة أختام، وهو مثل (تمام الحكمة) يُسمى سفيراً أو كتاباً معخوم بسبعة أختام. وتمام الحكمة يشير للميونيمانتشات بأنها (الدائمة البكاء) (Sadapraduta)، وكلن القديم يوحنا ميكي بمرارة (V. 4) لأنه لم ير أحداً جديرًا بفتح الكتاب وفك الأختام. إن هذا لا يمكن أن يقوم به (إلا الحمل) (*) Lamb وحده الذي تم ذبحه كضحية (V. 9). وعلى النحو نفسه، فإن السفيرين ٢٠ و ٣١ من كتاب الماهايانا يصف بالتفصيل كيف أن الموجودات الدائمة البكاء تحرر نفسها، وهذا تكون جذيرة بكمال الحكمة (pp. 302-303). إن هذا التشابه ليس ملحوظاً فقط في تماثل المنطق الديني، وإنما أيضاً في حقيقة أن الرقم سبعة، وفكرة الكتاب أو السفر المغلق بأختام، تشيران إلى تراث يهودي يعبر متوسطي أكثر مما تشير إلى تراث هندي. إن هذا مجال للدراسة، خصب ومثمر. أما الآن فإننا لا نستطيع أن نتعرض (أكثر من هذا) للمقارنة بين التطورات التي حدثت في البحر المتوسط، والهند في بداية الحقبة المسيحية، مع أن هذا من الأمور اللازمة التي لا يجب تجاهلها لتفسير الماهايانا.

ومن الناحية الجغرافية، فالحقيقة أن أصول الماهايانا تبدو مرتبطة بالمنطقتين الهنديتين اللتين كانت لهما صلات بالبحر المتوسط، فمن ناحية لدينا جنوب الهند الذي كانت له علاقات تجارية قوية بالإمبراطورية الرومانية، كما يدل على ذلك وجود كميات كبيرة من العملة الرومانية تم العثور عليها في جنوب الهند مؤخراً. ففي هذه المنطقة (جنوب الهند) حول ماجرجونيكوندا Nagarjunikonda بالقرب من معبد أمارافاتي (Amaravati) (الذي أطلق عليه بحق) (التأليف للتراثية الإسكندرية - Dravido Alex andrian Synthesis) - في هذه المنطقة حدثت التطورات في الكتب المقدسة الماهايانية الأولى، فيما تذكر المرويات. على سبيل المثال: السوترات Sutrās (كمال الحكمة)، وحيث - أيضاً - ظهر ناجارجونيا Nagarjuna (حوالي ١٠٠م) أعظم فلاسفة الماهايانا. والمركز الثاني للماهايانا الأولية كان في المنطقة الهندية الشمالية الغربية حيث حافظت الدول التي أعقبت الإسكندر الأكبر على قناة دائمة للاتصال بالتأثيرات الهيلينستية والرومانية، كما تدل على ذلك الآثار الفنية الموجودة في هذه المنطقة. إن انفراج هذه

(*) العمل أو حمل الله يرمز في الكتابات المسيحية للمسيح عليه السلام (المترجم).

المنطقة على التأثيرات الأجنبية غير الهندية كان حقاً أحد الملامح التي ملازت للمهايانا عن الأشكال الهندوسية الأقدم.

إننا لا نعرف إلا القليل عن (الأسباب) للفتية التي أدت إلى هذه الثورة في الفكر البوذي. إلا أن سببين - على أية حال - يبدوان مؤكدين، هما: أن النموذج الأرهنتى (نسبة إلى الرهبان البوذيين) كان قد استنفد أغراضه، بالإضافة إلى ضغط المتدينين من البوذيين من غير رجال الدين.

وهنا يتعلق بالسبب الأول نقول، إن البوذية الأقدم كانت مُصمَّمة لإفراز نوع من القديسين يُسمى الواحد منهم أرهانت *Arahant*. وهو شخص تحرر فجأة وتَمَاماً من دورة الميلاد والموت. فبعد ثلاثة قرون أو أربعة من التهرُّبانا البوذية فُتحت للطرائق التي كانت تُفرز الأرهانتات فاعلماتها، وراح عدد الرهبان (الأرهانتات) الذين يصلون إلى الهدف يقلون شيئاً فشيئاً، وسرى اقتناع أن زمن الأرهانتات قد ولى. وعندما لم نأثِ الثمار المرجوة كان من الطبيعي أن يكتشف قطاع من المجتمع طرائق جديدة، فاحلوا محل فكرة الأرهانتات فكرة (أو نموذج) البوديساتفا *Bodhisattva*. (انظر بعد ذلك من ص ٢٩٨ - ٢٩٤).

لقد كانت العلاقة بين رجال الدين البوذيين وجمهور البوذيين، دائماً، علاقة مشكوكاً فيها أو بتعبير آخر غير قائمة على أساس وطيد. هنا كان عدد قاعدتها (أساسها) كعب أخيل ممثلاً في الصرح الشامخ الضخم. لقد أولت للمهايانا اهتماماً كبيراً بالرجل العادي، لقد كان يمكنها الحصول على الدعم العام بتركيزها على الخدمة الفعلية، وكان من رايها أن الناس (الشعب) لا يظنون أهمية عن التزما (بالبالية: ذما، من ٢٩٠) ومن هنا كان هجومها على أنانية رجال الدين البوذيين الذين لا يفكرون إلا في سعادتهم، وكان استهجانها لرجال الدين «المتهومين»، «المتفطرسين»، وكراهيتها لحكايات آرياب البيوت الأثرياء، مثل سيمالاكيريتي *Simlakiriti* الذي فاق أكثر رجال الدين وقاراً وأكبرهم سنّاً في بهاء طاقاتهم الروحية، ولاعتقادها أن القديسين لابد أن يقبلوا أن يكون مصيرهم (قدرهم) كمصير أتباعهم. وأدى الضغط الحملهيري أيضاً إلى حث رجال الدين على أن يكونوا أكثر نفعاً لأتباعهم (مريديهم)، فبدوا يعملون، على نحو متزايد بشغل أنفسهم بقضاياهم (مشاكلهم) اليومية فبدوا يعملون، وظهر منهم

الفلكيون، ومطاردة الأرواح الشريرة بالرقى، وظهور منهم جاليو مطر(*)، وأطباء... إلخ، فتدخلوا بذلك في الجانب المصحى من حياة الناس. لقد ثبت أن الرغبات الصامتة لعامة الناس هي الأسمى، رغم أنها كانت موضع ازدراء رجال الدين.

إن معلوماتنا عن الماهايانا مستقاة من كتاباتها الكثيرة جداً التي تمت كتابتها في فترة تزيد على ألف عام، ومعظمها بالمسنسكريتية، وإن كان بعضها بالصينية والتبتية ولغات آسيا الوسطى. ورغم أن كثيراً من كتابات الماهايانا قد ضاعت فإن الكثير الباقي هائل؛ حتى إن أحداً ما لم يقرأ كله. وعلى هذا فإن وجهات نظري في هذا الموضوع (الماهايانا) غير نهائية. وقد يقتضى الأمر مراجعتها عند ظهور اكتشافات جديدة مستقبلاً. ويمكن تقسيم هذه الكتابات الموجودة في ثلث ثلاث رئيسية. السوترات - Sūtras والسامترات - Sastras والتانترات - Tantras. أما السوترات فهي الأكثر موثوقية ولا يرغب أى من أتباع الماهايانا في الإعلان صراحة عن أفكار أى شيء من محتواها. أما موثوقية السانترات Sasras فأكثر محدودة وهي مرتبطة فقط بأعضاء المدرسة الفلسفية التي تمثلها، أما التانترات Tantras فهي أكثر صيغاً من سابقتها ويقتصر التعامل معها على طائفة محدودة جداً.

ويرغم الماهانيون أن السوترات هي كلام البوذا نفسه، وهم دائماً يذكرون في بداية كل عظة من هذه العظات المكان الذى فيه بشر البوذا بها. سواء كان هذا المكان في الأرض أم في السماء. وفي حالة السوترات الماهايانية، فقد تمت كتابتها بعد موت(*) البوذا بأكثر من خمسة قرون، وتلك - كما هو واضح - رواية للتوسمين بها. أما المؤرخ فإنه إن طلب منه تعريف السوترات لقال إنها مجهولة المؤلف، ثم تفصيلها وشرحها عبر قرون عديدة، وترسعت فأصبحت ذات أهمية اتفق عليها جميع الماهايانا بصرف النظر عن طوائفهم. وأجمل سوترات الماهايانا هي (لوتس الشرع الجميل (Lotus of the Good Law، وهي عمل في العلية من البهاء والقوة. وليس لهذا العمل إلا ترجمات قليلة في اللغات الأوروبية. وحتى هذه الترجمات لا يوجد منها ترجمة واحدة دقيقة دقة متناهية. أما أكثر السوترات تنوراً (استقارة) فهي متعام الحكمة، ولدينا منها حوالى

(*) أى التلمذون في المذاهب السحرية التي تؤدي لسقوط المطر. (للترجيم).

(**) المص: بعد الموت التاريخى لبوذا Historical death (إلا المصوم له في حياة أخرى).

ثلاثين رواية مختلفة تم تأليفها في غضون ستة قرون أو سبعة. وهناك سوترات أخرى كثيرة محفوظة بالملفات. وأدى النمو المستمر والبطيء لهذه السوترات إلى النظر إليها باعتبارها من تأليف أناس عاصيين. وما زال هناك من يشعر بمعظمتها وبها أنها هي اليابان والتبت، بل وحتى في أوروبا.

أما الساسترا Sastra (الشاسترا) فرسائل أو مباحث كتبها أشخاص معروفون سواء كتعليقات على السوترات أو شروح لها، أو على شكل كتب تعليمية نظامية. وعندما أقول كتبها (أشخاص معروفون) لا أعني بطبيعة الحال أننا نعرف المؤلف الفعلي، وإنما أعني فقط أنها تُعزى إلى بعض أساتذة المؤسسة البينية (the church). لأن هناك اتجاهًا لتبسيط الأمور بمسبة هذه الكتب التي كتبها مؤلفون كثيرون إلى مؤلفين قليلين مشهورين ذوي أسماء كبيرة. وأكبر هؤلاء المؤلفين وأكثرهم شهرة أربعة، هم: ناجارجونا Najarjuna وأرياديفا Aryadeva (حوالي ١٥٠م) وفاسوباندو Vasubandhu وأسانجا Asanga (حوالي ٤٠٠م). والأولان هما مؤسسَا المدرسة الفلسفية المعروفة باسم ماديميكاس Madhyamikas، بينما بدأ الاثنان الأحران مدرسة اليوجاسارين Yoga-sannyas (انظر ص ٢١٧). وقد انخرطت هاتان المدرستان في نزاع مستمر، ولا تثق إحداهما في مقولات الأخرى. لقد كانت المصادقية المحدودة لعلماء المؤسسة البينية البوذية، (The doctor of the church) تقوم على ثلاثة عوامل: الحياة الطاهرة Sannyas life، والتبصر في العلم، والاستلهام من واحد من البوذات أو البوذيستات (304 ff). ولا يشترط الإتيان بالمعاني (المعجزات) وإن كان الإتيان بها مطلوبًا.

والسوترات والساسترات وثائق (أو كتابات) متاحة للجميع ممن لديه الرغبة الكافية في اقتنائها وقراءتها. أما التانتارات فهي العكس، فهي كتابات سرية مخصصة لقلّة المختارة بدؤوا بأنفسهم دراستها، أو كرسوا أنفسهم لها تكريماً كاملاً مستمعين بأحد المعلمين (جورو Guru)، ومعرفة غير المكرّمين لأسرارهم من الجرائم التي لا تقدر. وليجنوا بين من هم خارج فرقته وبين معرفة أسرارهم فإنهم يستخدمون لغة سرية عامضة عامرة بالأسرار، بحيث تصبح هذه اللغة غير مفهومة (بلا معنى) إذا لم يتم الاستعانة بالشروح الشفاهية التي يلقيها المعلم المكرّم (جورو Guru). وتُقدم التانتارات في دروس استهلاكية عند التطبيق العملي لتدريبات يوجية معينة. وقد جرى وضع هذه

التأثيرات بوهرة شديدة منذ حوالي سنة ٥٠٠م وما بعدها، ولدينا منها الآلاف بلا مبالغة. وبدأت دراستها من الوجهة التاريخية بالكاد، ولأننا غريباء عنها فقلما يكون لدينا مفاتيح معانيها. إن لدينا الآلاف مؤلفة من الصفحات مملوءة بمبارات عن (المساحف الكونية Cosmic tortoises)، و (كلاب السماء Sky dogs)، أو أرياب يلبسون (معاطف من فراء) أو (جلود سمور)، يمشون في (أماكن من حديد Iron places) أو (حصون من نحاس)، (يمسكون رماحاً سوداً نوات ثلاث شُعَب وقد عُرِست في كل منها أربعة رؤوس، وقلب يقطر دماً تمتصه النمل من الحيات السود See R. de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, 1959).

ماذا نفعل إزاء هذا كله؟ إن مؤلفي التأثيرات نزعوا إلى استخدام لغة ذات دلالات جنسية فاحشة، رغبة منهم في مواجهة الناس. ومرة أخرى نجد أنفسنا في ثية لمعرفة حقيقة معنى نكاتهم. ونستطيع أن نتفهم جيداً هذا الوضع بذكر حالة موازية (لتقريب المعنى) عن أنثروبولوجي ياباني جاد يعيش في سنة ١٩٤٢م وهو يتأمل في نص مختار يحوى معلومات عن علم الطيور وحده ضمن خطاب جنسي إنجليزي في سنة ١٩٤٢ «ملاثران صفهوان جداً من طيور النمنمة (الصقور)، عاصبا في البحر، وخرج منه أربع حلقات رقيقة (والحلقات عصفافير صفهورة) مرة أخرى». فإن استمان بدراسات عن الجيش البريطاني فقد يعرف معنى هذه الجملة، فإذا لم يجد هذه الدراسات فإنه قد يقع في حيص بيض ويتفهم في تضمينات دون أن يستطيع مواصلة فهم المعنى. ومعظم الكلمات المستخدمة في التأثيرات يمكن استعراجها من قواميسنا، لكن هذه القواميس لن تساعد كثيراً لمعرفة أن الرنكة الحمراء Red herring هي نفسها السمكة القرنفلية Pink fish. إننا نستطيع الآن أن نكون فكرة ما عن المبادئ العامة للتأثيرات (انظر ص ٢١٩ - ٢٢٠)، رغم أنه يمكن التجاوز عن التفاصيل تماماً. إن موثوقية التأثيرات في العادة مستقاة من بوذا (مستنهر) أسطوري، يُقال إنه بشر بها في الماضي السحيق. بعض الأشخاص الأسطوريين الذين نقلوها لمعلم من البشر وقف في أول صف ملوول من المعلمين (جورو Gurus) المكرسين استوعبوا الحكمة السرية وراحوا يتداولونها جيلاً بعد جيل.

وبدا ينتهي مصعبنا للمصادر الكتابية، وبالإضافة لهذا فإننا نستطيع أن نستقي معلومات كثيرة من الأعمال الفنية التي لا تُحصى عدداً، والتي تعبّر عن روح هذه

القصيدة بدقة وبشكل موجز. والأعمال الفنية البوذية لا تسمح إلا بمجال ضيق من الإبداع للفنانين. فالصور مقدسة للغاية لأنها مُعينة على التأمل (لكنها غير كافية لوحدها)، كما أنها (أي الصور) بمثابة معانٍ أو مستويات للطاقت فوق الطبيعية. لقد تم رسمها على وفق صيغ أو قواعد أو أشكال وضّحها - بالتفصيل - الدارسون والصوفيون (الباطنيون)، والتي لا بد أن يدرسها الفنان ويؤمن بمعنيها هذه الرسوم (والتمائيل... إلخ)، إننا نتمتع بأن نتعلم من الأعمال الفنية الكثير عن الجوانب الأسطورية (الميثولوجية) والعقيدة للماهايانا.

إن الماهايانا طريقة حياة في المقام الأول، بالإضافة إلى فكرة واضحة المعالم عن الكمال الروحي وعن المراحل التي تؤدي إليها. وبالإضافة لكل هذا؛ فإنها قد أثرت عددًا من الأفكار الميثولوجية والمقالات المتعلقة بالوجود. وأخيرًا فإنها - كي تحمي ذاتها من التأثيرات المعادية - استعانت بربّيات (أرباب إناث) وبانقوى أسعريّة. تلك هي الجوانب الثلاثة للماهايانا والتي سنتناولها في السطور التالية جانبًا جانبًا.

البوذيستات كمثل أعلى

إيجاد البوذيستات كمثل أعلى، وكذلك شرح عقيدة «الفراغ» Emptiness، هما الإسهامان الكبيران اللذان أسهمت بهما الماهايانا في الفكر البشري. فبينما برهنت الفلسفة «الفراغ» Emptiness على أنها مصدر مهم جذب انتباه أجيال من الباحثين والمفكرين، فإنها (أي الماهايانا) بتعاليمها عن البوذيستات تكون قد حققت لنفسها نجاحًا كبيرًا، وأثبتت بهذا أنها قادرة على تحويل كل آسيا الوسطى وشرق آسيا إليها، بل واكتسبت في وقت من الأوقات أتباعًا يفوقون عددًا أتباع أي دين آخر. وهنا صورة الإنسان المثالي، تلك الفكرة التي أمكن أن تثير قلوب الجميع من فقراء وأغنياء، ومتعلمين وجهلاء، وأقوياء وضعفاء، ورجال دين وعوام. إنها فكرة يمكنها ببساطة أن تكسب إعجابهم لأنها تعكس أفضل ما فيهم. كما أنها فكرة يمكن أن تصبح دافعًا للعمل القوي لأنه يمكن مواضعها على وفق الظروف البشرية مواسم لا نهاية لها. لقد كانت فكرة البوذيستات (الوجود المثالي) واحدة من أكثر الأفكار الآسيوية قوّة فقد أثرت حماسًا للتضحية بالنفس، وأثارت كل منابع البلاغة والتفصّل، وجعلت الفن أكثر نقاء.

لدا كان سلطانها أقوى من أن يقاوم حتى إلى مدرّس الهينايانا استعدت لإدراجها مع بعض التوسيع في أنساقهم الدينية.

فما اليوديسانتا؟ سيكون من الأفضل أن نشرح أولاً للمصطلح السنسكريتي: فيوذي Bodhi بمعنى التنوير، وسانتا Satva بمعنى «الموجود being» أو «جوهره أو «روح» es-sence، اليوديسانتا إذا تعنى شخصاً هو في تكوينه الأساسى أو في وجوده الأساسى مدفوع برغبة للوصول إلى التنوير (الاستنارة) الكاملة - ليصبح بوذا - إنه رغم سعيه ليكون بوذا، إلا أنه مع ذلك أسكر ذاته وأرجأ دحوه في بركات النهرافانا والحلاص من دورة الحياة والموت، من أجل أن يساعد الذين يمانون^(٢٥).

ومن رواية أخرى، فإنه يقال أن اليوديسانتا تهيمن عليها قوتان - الرحمة والحكمة. أما الرحمة (أو العطف) فتحكم مسلكتها إزاء الموجودات المرافقة لها، وأما الحكمة فهي اتجاهها إزاء (الحقيقة Reality)، وتعاليم الماهايانا عن الرحمة (العطف) بسيطة، أما تعليماتها عن الحكمة فمسيرة الفهم، فكل شخص يستمع بسرور عندما يكون الحديث عنه هو، لكنه يضجر إن وجد نفسه مهملاً (يتعامله الآخرون)، لذا سنبداً بالرحمة، أما الحكمة فستتولها فيما بعد.

فالبوذيون - كما هو معروف جيداً - لا يَمُولون كثيراً على المرق بين الموجودات انبشيرية والحيوانات، فهو هارق - في رأيهم - غير مهم، لذا لايد أن تشمل الرحمة الجميع من بشر وحيوانات، إن أول واجبات اليوديسانتا وأكثرها أهمية هو الاحترام الشديد للحياة واحترام حقوق ورغبات كل الموجودات الحية وفي أثناء مناظرة مع الساسكيا بانديتا Saskya Pandita، كان طرفها الناس هو المؤقر تسونج - كا - با Tsong-kha-Pa في حوالى سنة ١٤٠٠، قام الممارس بدفع قملة بأظفاره، وربما كان هذا منهواً منه، عمفت صاح تسونج - كا - با محتجاً: وبينما نحن هنا نتناقش في هذه الدقائق الميتافيزيقية المعويصة، أسمع غويل رفيق لنا (يقصد القملة) وهي تصعد للممماء، ففوجئ الماسكيا بلديتنا بهذه الحجة الدامغة (أو التوبيخ والنانيب)، ففادر الحجة التي عُمّقت فيها المناظرة مضطرباً، وبدا انتمتع تسونج - كا - با وأتباعه من الحميد (أو المذهب Church) الأصفر (R. Bleichsteiner, Die gelbe kirche, 1937, p.)

(*) نفس فكرة الاصححة على الصليب إزاء البشر هي المسيحية، (لترجم).

وعلى النحو نفسه، فمن المتبادر تماماً أن يصغى البوذيستات نقسه من أجل حيوان، فعندما كان البوذيستات أميرا على بينارس وكان قد أصبح بالتالي البوذا جوتاما (بالبالية جوتاما)، ألقى بنفسه أمام واحدة من إناث النمر كانت قد ولدت خمسة نمر صغار، وكانت تكاد تموت جوعاً وعطشاً. ولكنها لم تستطع أن تعمل شيئاً له (لم تأكله لمرض ضعفها بسبب الجوع والعطش)، ولاحظ البوذيستات أنها وامتة جداً ولا تستطيع الحركة، ولكنه كرجل رحيم لم يكن يأخذ معه شيئاً فعمد إلى عود من أعواد البامبو (البوص أو القاب) الحاد وقطع بها رقبته بالقرب من النمرة، فلاحظت هذه النمرة بدنه المنطى تماماً بالدم فاكلت لحمه كله ولعقت دمه كله ولم تتحرك إلا العظم، (Suvanna-prabhasottama-Sutra, ed. J. Nibel, 1937, p. 214)

وهي مناسبة شهيرة أخرى افتدى البوذيستات حمامة بأن قدم للصقر رطلاً من لحم جسمه حتى لا يواصل مطاردة الحمامة (E. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse 1944, vol. 1, pp 255-256)

هذا الشعور «بالرحمة» مع الموجودات الحية، ربما كان مشابهاً لما ذهب إليه الدكتور شفاينسر Dr. Chwertzer في مبحثه عن «توقر الحياة» الذي قرأته منذ فترة، وشمل من بين ما شمل ضرورة توفير «الفرلان، والجمع والممل والفاموس والجدان بل وحتى البكتيريا»، ولم يعمل رجال الدين البوذيون التفكير في البكتيريا، فقد كان رجال الدين هؤلاء حذرين من إلحاق الضرر بالكائنات غير المرئية التي قيل إنها كثيرة في الماء والهواء.

وبالإضافة إلى أن كل الموجودات سواء هي كراهية تعريضها للمعاناة، فهي أيضاً سواء هي قابليتها للتقوير (الاستتارة)، فكل موجود من الموجودات هو بوذا محتمل (أي مستتير كامن). ففي كل موجود تكمن عوامل الاستتارة لكنها في حالة جينية، ومن هنا فإن الطريق للبوذية Buddhahood (المقصود هنا الوصول لحالة الاستتارة) مفتوح للجميع. (Buddhist Texts through the Ages, E. Conze 1954, p. 181).

«بل حتى في الحيوانات يمكن أن نتبين شخص لبوذا منطوياً داخلها غير ظاهر بسبب عوامل الدُّنس» (Ibid, 183)، لكن عوامل الدُّنس هذه ستختفي يوماً «فتظهر فيها طبيعة البوذا ببهائها الكامل وسفاتها البهى بعد أن تكون لحظة اللاحقة قد وآت بنهر رجعة». حقيقة إن فئة قليلة من البوذهين الماهيانيين يزعمون وجود بعض الموجودات يُطلق عليها اسم Icchantikas مستثناءة تماماً من التقوير (لا يمكنها الوصول إليه أبداً)،

تكن الغالبية العظمى ترفض هذه الهرطقة التي تسَلَّت من الغنوسطية Gnosticism ربما عن طريق المانويين Manichaeans إلى البوذية الماهائية القائلة بأن كل موجود حي قابل للوصول للتطوير عاجلاً أم آجلاً. فمن هو إذاً الذى تهور بإقحام هذه الفكرة فى طريقها (أى طريق بوذية الماهايانا) للصاعدة؟

إنه لمن الملاحظ الأساسية لرحمة البوذيستات أنها «عظيمة»، أى لا حدود لها ولا تضع فروقاً. «إنه - أى البوذيستات - يشرح صداقة ورحمة على كل الموجودات، وقرر أن يكون مخلصهم، أى أن يحررهم من كل المصايلة». (Ibid, No. 124) وهذا هو ما عبر عنه سانتيديفا Santideva شاعر القرن السابع إذ يقول

« إن الجدارة التي استحقها بعد القيام بكل هذه الأعمال الصالحة، هي.

- أن أكون قادراً تماماً على التخفيف من مصايلة كل للموجودات.

- سأكون دواء للمرضى، سأكون الشافي للمعاقين لهم وسأكون خدامهم.

- حتى ينتهي المرض ولا يعود له وجود.

- سأنتهي الآلام التي يسببها جوع الجائعين وظلم الظالمين برحمتي الطعام والشراب.

- سأقدم الطعام والشراب إذ عمت المجاعة آخر الدهر.

- سأكون مصدر ثروة لا تنفد للمحتاجين.

- سأخدم وأقدم لهم كل ما يحتاجونه،

- لقد تغلّيت عن كل شيء وخصني لتقديم الخير للآخرين وتحقيق الرفاهية لهم».

(Buddhist Meditation, E. Conze, 1959, p. 59)

حتى الآن، فالأمور جيدة. لكن العصر الحديث - وربما قد بدأ يتغلى عن اتجاه الماهايانا نحو الغلو - إلا أنه يعتدح كثيراً لاعتماها بمعاينة الآخرين ورخائهم. لكن ما يمثل أقصى الصعوبات في مواجهة الجشع هو أن الرحمة، لا يمكنها الصمود دون مساعدة الحكمة، كما أن البوذيستات يتدفعون دوماً لتحقيق هدف بعيد، هدف آخرى (لا وجود له هنا والآن) لتحقيق التَّوَر (الاستتارة) بدلاً من القيام بأمور مفيدة طول الوقت (للموجودات). لذا؛ فإنه من الواجب على أن أورد بعض الأسباب التي جعلت

الماهيانا تمزج بين الرحمة من ناحية والحكمة والتطور من ناحية أخرى.

فما هي إذاً (رحمة) البوذيستات؟ إنها الرغبة في إنكار الذات Selfless لتحقيق المساعدة للآخرين. والآن (١) إنها ليست بداهة ما هو جيد (أو طيب أو صالح) للآخرين، ولا هي (٢) التخلي ببساطة عن مصالح الذات. (١) فلكي نجعل الآخرين سعداء لابد أن يعرف المرء شيئاً ما عما هو الذي يسعدهم. فالموجود ملازم للغياب، والآخرون ليسوا دوماً أفضل من يحكم (أو أفضل من يقضي) في هذا. حتى إذا لم يتم قتل القملة (سحقها أو قنصها) فإنها ستظل تمارس حياة القملة. ورغم أن الثمرة قد تناولت طعامها (الأنف ذكره)، فإنها ستظل نمرة ولا شيئاً آخر سوى نمرة. وهكذا، فكلما دخلنا في تفاصيل فعلية أكثر سنجد أنه من الصعب أن نقرر ما هو خير بالنسبة للآخرين وما هو ذو فائدة لهم. فعلى سبيل المثال، هل من الشفقة أن تقتل حيوئاً يعانى أو أن نقدم الخمر ليخمر؟ لكن هذه مسائل تأفة نسبياً ملائمة لموضوع عن التعامل على مبدأ الحب، إذ إن المسائل الأكثر صعوبة بشكل أساسي هي تلك المتعلقة بأن ما هو طيب (صالح) لموجود قد يكون مضراً باخر. ويُقال إن ذروة الصلاح إنما هي هدية (أو هبة الترمم). وفي هذه الحال، فإن إهداء (أو منح) أى شيء مما يريد رخاء الناس في هذا العالم، قد يؤدي إلى إعاقة طاقاتهم للروحانية، لأنه قد يربطهم بالندى ويزيد من معاناتهم ومتاعبهم وقلقهم. أوجب إذاً أن نرغب في زيادة الرفاهية المادية للناس أم يجب ألا نرغب في ذلك؟ في مصوص الماهيانا نجد حقراً كبيراً من الكتلبات البليغة حول هذا الموضوع، لكن الإنجاز الفعلي في البلاد التي تفتق البوذية بعيداً هائلاً (عن هذا الفكر النظري). إن هذه القضية لا يمكن تجاوزها لأن الخدمة الاجتماعية ليست مجرد نوايا حسنة وإنما هي إنتاج وعمل. وقبل دخول التطورات التكنولوجية الحديثة في البلاد البوذية لم تكن هناك وسائل لرفع ما نسميه الآن (مستوى المعيشة) للشعب، بدرجة كبيرة. إنه لمن الصعب أن نقرر موثقاً من هذه التطورات، فمن ناحية، فإن (رحمتنا) أو (شفقتنا) قد تجعلنا سعداء لأن الناس أصبحوا أقل فقراً، وأصبحت أعمارهم أطول، وأصبحت أمراضهم أقل بفضل الرعاية الصحية، وأصبحت العدالة أكثر إنسانية.. إلخ. ومن ناحية أخرى فإن كل هذه المكاسب تقوم على التنظيم التقى للمجتمع الحديث، ذلك التنظيم الذي جعل الحياة الروحية تالية للمنتعيل. ومهما كانت

الإيجابية، فمن الواضح أن قدرًا كبيرًا من الحكمة هو الذي يمتكنا من الخروج من هذه الورطة (الإشكالية)، ولا شيء غير هذا القدر الكبير من الحكمة.

(٢) وليست نتائج أو آثار الأعمال الصالحة لصالح الآخرين وحدها هي التي تثير مسائل جادة وخطيرة، وإنما أيضًا الدوافع المؤدية لهذه الأعمال. فالصدقة أو «الإحسان» سقطت كثيرًا في غمار السمعة السيئة، لأن، الدافع وراءها غالبًا ما كان الشعور بالإنتم أو الشعور بالرغبة في ارداء الفقير أو التخلص منه بكسرة خبز (بما هو قليل). وإذا كان الآخرون غير مقتنعين لما فعلناه من أجلهم (وغالبًا ما يحدث هذا)، وإذا كرهونا بسبب ما نقدمه لهم من عون، فإن هذا في معظم الحالات لأنهم يؤمنون بأننا أفضل منهم أو بتعبير آخر أننا في المحل الأول وهم في المحل الثاني، وأننا نعطى من قدرهم باعتبارهم مجرد أداة تمكنا من رغبتنا في فعل الخير. إن المكاسب التي تعود علينا بسبب كرمنا ليست محل شك، لكن مكاسب الدين تحسن إليهم هي التي في موضع شك، أو هي التي يمكن أن تكون محل تساؤل. إن قدرًا عاليًا من الطهارة والتقادة لآزمان لفعل الخير للآخرين دون إبدائهم أو إثارة سخطهم. إن طاهر القلب هو وحده الذي يملك البصيرة لمعرفة ما هو مفيد للآخرين وبالتالي تكون دوافعه للإحسان طاهرة. وفي الكتب القديمة Scriptures نجد أن المقدرة الحقيقية على تقديم ما يفيد الآخرين تُعتبر فضيلة نادرة وسامية سموًا كبيرًا، وهي النتيجة النهائية لكمال الحكمة. ومنذ ثمانمائة سنة سأل ميلادريها Milarepa القديس الكبير (من التبت) حواريه (تلاميذه) «عما إذا كان هناك أي شيء متعلق بمصالحهم الذاتية في الواجبات المنوطة بهم، وعما إذا كانت مراعاة مصالح الذات مسموحًا بها. لكن مثل هذا الانفصال (عن مصالح الذات) هو في الحقيقة أمر نادر، وقلما تنتج الأعمال الموجهة لصالح الآخرين إذا لم تكن مرتبطة بأي نوع من الارتباط بمصلحة الذات. وحتى بدون بحث من فائدة الآخرين فإن عمل الفرد لصالح ذاته قلما ينجح. إن عدم مراعاة الفرد لمصلحته الذاتية أشبه ما تكون بشخص يفرق يحاول مساعدة غريق آخر. فلا يجب على المرء أن يكون متمجلاً تولفًا للانطلاق في طريق مساعدة الآخرين قبل أن يكون هو نفسه قد تحقق من (الحقيقة The Truth) على وجهها الأكمل، ولأ كان كاعمى يقود أعمى. فطالما بقيت السماء وطللًا لم تحلّ الكون من أحد نضمه، فإنتى أحضنكم جميعًا

ألا تبحثوا إلا عن حل واحد وهو العمل على الوصول إلى الاستنارة (البوذية - Buddha hood) لصالح كل الموجودات الحية. (W. Y. Evans Wentz, *Tibet's Great Yogi*, Milarepa, 1928, p. 271).

إن القناعة البوذية العامة أن الحياة المعتادة غير مُرضية ولا أمل فيها وأنها عامرة بالحزن والألم ولا جدوى من وراثتها هي كل الأحوال ما دام الموت سرعان ما يستلح الجميع. فبدون الذرما لا مجال للسعادة الأبدية، أو بتعبير آخر بدون البرما لا تصبح السعادة الأبدية ممكنة. لكن إذا كانت هبة الذرما هي أسمى الهبات على الإطلاق فلا بد للمرء أن يحصل لنفسه على البرما كي يستطيع أن يهبها للآخرين. والطريق الوحيد للحصول عليها هو من خلال التنوير أو الاستنارة Enlightenment. لهذا السبب يوجب البوذيستانقا في الاستحواذ على التنوير (الاستنارة) الكامل حتى يكون بالفعل مفيداً للآخرين. وبطبيعة الحال، فإذن فالتنوير لهم ثقل شيئاً فشيئاً كلما اقترب شيئاً فشيئاً من التنوير. فما التنوير أو الاستنارة إذا؟ ما التنوير (أو البوذي Bodhi) الذي هو الهدف النهائي لسمى الموديسانتا؟ إنه الفهم العميق والكامل لطبيعة الحياة ومعناها، القوى التي تشكلها والطريقة التي تنتهي بها والحقيقة الكامنة وراءها. والتراث الهندي مبال تماماً إلى المظهر لإبجازات الإنسان السامية من منظور معرفي عميق (للحقيقة Re-ality باعتبارها أسمى من هذه الدنيا الفانية وكل ما فيها من موجودات. لكننا هنا (ونحن الآن) إزاء مشكلة معقدة) نجد الإنسان الذي أدرك هذه (الحقيقة) التي هي أكثر مدعاةً للدراسة من أي شيء آخر حوله - سيهود الانسحاب إليها (إلى الحقيقة) ليعتمد عن رفاقه من الموجودات الأخرى. ولن يمر بمرحلة الميلاد الجديد (لأنه امتلك الحقيقة) فيصير في الكون المسحوق (The World). إنه إن قاس الاهتمامات الفئوية بمقياس الحقيقة فإنه لن يستطيع أن يأخذها مأخذ الجد تماماً. فستبدو البشرية له كمجموعة من اللاموجودات non-entities تتصارع دوماً بلا هدف معين. وهذه نقطة ذات أهمية خاصة في البوذية؛ إذ جرت التعاليم دوماً على أن الأشخاص Persons ليسوا أشخاصاً Persons على الحقيقة وإنما مجرد صور، فهم على الحقيقة ليسوا موجودات بالمعنى الدقيق للكلمة.

والمناهنيون يوافقون على أن التنوير لا يحقق بشكل تلقائي الرغبة في مساعدة الآخرين. وهم يصنفون المتنورين في أربعة أنواع. منها نوعان لا يساعد أفرادهما

الأخرين بشكل يمكن إدراكه، يعكس أفراد النوعين الآخرين. ورغم أن الماهائيين يصرون على أن الناس المختلفين لابد أن يصلوا إلى الهدف بطرق مختلفة، إلا أنهم يمتدحون غير الأنانيين أعلى مقاماً من غيرهم.

فالمختصون «الآباديون» هم في المقام الأول الأرهانات أو المريدون الذين يُقال إنهم يمثلون المثل الأعلى الهانايي The ideal of the Hanyana والذي يعنى الابتعاد عن الأمور العتيا، ولا هم لهم سوى الحصول على الخلاص لهم وحدهم. وهناك أيضاً الهيراتيكا بوذات Pratyekabuddhas. إنهم يختصون عن الأرهانات في أنهم يمكنهم - بعيداً عن تعاليم أي بوذا - الوصول للتفكير بجهودهم الذاتية، فإذا ما وصلوا إليه احتفظوا بالمعرفة التويرية لأنفسهم ولم يفصوا بها للآخرين.

أما النوعان غير الأنانيين فهما البوذات والبوذيسانقات. والعلم الكلى (العلم بكل شيء) هو الصفة الأساسية لأي بوذا. وهو ملمح متعدد لاستنارته. والبوذا (المستنير) ضروري ضرورة جوهرية للدين البوذي في كل أشكاله (مذاهبه) لأنه المؤسس الضامن للحقيقة Truth، ويقدرته على تعليمها باعتباره كامل الاستنارة. وهناك اتفاق دائم على أنه يعرف كل ما هو ضروري للخلاص، سواء (خلاصه) هو نفسه أم خلاص الآخرين بوسائل روحية هو الليل الأكيد إليها. ويرغم الماهايانا الآن أنه يعرف أيضاً كل الأشياء الأخرى فهو كلى المعرفة بالمعنى الحقيقي للكلمة (عالم بكل شيء). لكن مادام من خصائص معرفة البوذا الفئوسطية (لروحية) إن الموضوع هو نفسه الهدف، فحقيقة أنه عليهم بكل شيء موجود، تعنى أنه هو نفسه أيضاً كل شيء موجود. وعلى هذا، فقد أصبح البوذا هو نفسه المطلق Absolute أو الوجود كله، أي أصبح كلى الوجود متكاملأ مع كل الأشياء في كل المصور. فهو بوذا (أي مستنير) لأنه امتزج بكل شيء، فأنكر ذاته أو لم تعد له ذات محددة خاصة به.

ويمكننا أيضاً أن نعتقد في انانية البوذا ونقتنع بها من خلال هذا الطريق نفسه. لكن عندما يذهب الماهايانا إلى القول بأن هذا البوذي كلى العلم، كلى الحكمة، كلى الوجود هو أيضاً كلى الرحمة، فإننا عند ذلك الحد لا نكون مقتنعين، ومن خلال جهود بذلها الماهايانا لإضفاء البشرية على البوذا أسموه (الأب) أو أب لكل من لا معين لهم ولكل المبجلين (يضم الميم وفتح القاء)، لكن هذه الصفة لم تستمر تامة. لنعتمد إلى

ماترسيتا *Matrceta* الشاعر الماهايانى الرقيق فى القرن الثانى وهو يحدثنا عن رحمة البوذا:

« أنت الذى سأمحك أولاً، أنت أم الرحمة العظيمة

- التى أمسكت بك طويلاً فى دورة التمامصارا (الميلاد فالوثة فالميلاد ... إلخ)»

- إن رحمتك لا حد لها (ليس لها عتاق لنوقفها به) وهذا جعلك تقضى الوقت بين الجسوم، لكن عندما أصبحت بركات الميزة أقرب لطبيعتك انعزلت».

(Buddhist Texts, p. 192).

ويشهر البيت الأول للبوذا عندما كان بوذيستاها، أما البيت الثانى فمشهور لفترة الخمسة والأربعين عاماً التى قضاهما فى السعوى (التبشير) على الأرض بعد امتنارته. إنها على أية حال رحمة البوذا بعد موته بعد وصوله النهرهانا النهائية، والتى بدت دائماً غير موقوفة بها (نادراً ما تكون موضعاً للتصديق)، والأصل فى رأى الماهايانا أن البوذا بعد وصوله لمرحلة النهرهانا الأخيرة أصبح بعيداً تماماً عن العالم (الدنيا) وما فيها ومن فيها ولم يعد مهتماً بها.

إن أحداً مهما أوتى من براعة لا يمكنه زحزحة البوذية عن موقعها الأصلى. هى مازالت حقيقة تجعل البوذا رحيماً رغم انقشاعه عن الدنيا *Passed away*. وبهما من الممكن أن يرى أنه يساعد الموجودات بأن وهبها النرما الكاملة، إلا أن عاطفة الرحمة لابد أن تبدو مغايرة له (أى أنه ليس هو نفسه عاطفة الرحمة)، والشكوك التى ظلت دائماً فيما يتعلق بهذه النقطة ترجع فى جانب منها إلى الطبيعة المتسامية والتى لا يمكن إدراكها على الحقيقة فى كل ما يتعلق بالبوذا. فكل ما يتعلق به كائن خارج نطاق تجربتنا المباشرة. فأناس أنانيون ومحبوبون مثلاً غير أكفاء لإدراكه رغم العقل والملاطفة (الرحمة)، ونحن مهالون للظن فى أن رحمة الفراغ الشلص *Vast Emptiness* لابد أن تضيق (فى هذا الفراغ) وتتصبح غير قابلة للتطبيق (فى دنيانا). لكن إذا كان الأمر كذلك فإى نور يمكن لهذا النوع من السببية (أو التعطيلية) أن يضيء على البوذا المفكرين لنواقيهم (الذين هم بلا ذوات *Selfless*)، والذين يُقال إنهم قد حازوا كل حالات الكمال: الفكر الدائم المتمم بالهدوء العميق، والرحمة بلا حدود، والفراغ الكامل *Full-*

emptiness وهي منظورنا السفلى (من موقفاً في هذه الدنيا)، فإن العالم المتسامي ذا الموجودات المستقلة بنفسها يمج بالتضارب على نحو ظاهر - فلا يها توجه اللوم لهذا التضارب؟

أما البوذيستانقات فهي الأقرب إلينا في عدليتها، وهي تراعى جيداً أن تكون على صلة بما هو غير كامل، فهي تحمل العواطف بها رغم أنها منفصلة عنها، وهذه العواطف لا تؤثر فيها ولا تؤثر عقولها (أي لا تتغير)، فالبوذيستانقا ليست من غير جنمنا البشري، وهي لا تصبح بعد كلية الوجود، ويمكننا أن نقدر لها ذلك، وهي في الوقت نفسه تسمى طوال الوقت في هدفها المتسامي، وهي خلال نصالتها واعية دائماً بتضامنها مع كل حي، على وفق القول الشهير:

«- أيمكن أن نحل البركات عندما يعانى كل حي؟»

«- هل حقاً ثم خلاصك وانت تصيح كل من في العالم يتوجع؟».

(H. P. Blavatsky, The Voice of Silence, p. 78).

لكن إذا رغب البوذيستانقا أن يصبح بودا، وإذا البودا حُدّد ككل متكامل يضم كل شيء، فهناك إذا مسافة شاسعة، تكاد تكون بلا حدود بين أي شخص وحالة الاستنارة Buddhahood. وفي نطاق حياة واحدة لا يمكن اختيار هذه المسافة، فقد يستلزم الأمر حيوات (جميع حياة) لا حصر لها. ولابد من انقضاء دهور ودهور حتى يصل البوذيستانقا إلى هدفه، بل إن عقبة واحدة صعبة تقصلاً وتقصلاً عن الاستنارة (البوذية) ألا وهي الاعتقاد في النفس، أي الاعتقاد في أنه شخص منفصل أي الاتجاه المتأصل في النفس من أن «هنا من صنعى» أو «أسمى صانع هدا» والتعلق عن النفس أو الذات (إنكار النفس أو الذات) هو عمل البوذيستانقا الأهم، لكنه - أي البوذيستانقا - يكتشف أن إنكار الذات ليس بالأمر الهين. لذا فهو يمارس نوعين من الجهود لإبعاد هذه العقبة الوحيدة التي تحول بينه وبين البوذية - عملياً - بالتصحية بالمعنى وإنكار الذات في الخدمة وبالتأمل المعرفي العميق في اللا وجود الذاتي non-existence of self، وهذا الجهد الأخير عائد إلى الحكمة ويعرف بأنه القدرة على التوغل في الحقيقة الصلدة أو الحقيقة الجديرة بهذا الاسم، التوغل في الوجود بداته Own-being، أو الموجودات

المسئولة عن وجودها لكشف مدى تقاطع الدلائل المنفصلة. وفي هذا المشروع الإيماني نجد أن العمل والمعرفة يسيران جنباً إلى جنب وهما متداخلان تداخلاً شديداً.

وتضحية البوذيستاتفا هي موضوع لكثير من الحكايات التلوينية (أو التثقيفية)، وعلى سبيل المثال ساعيد هذا حكاية البوذيستاتفا دائم البكاء التي أشرت إليها آنفاً (ص ٢٩٦). ساعيد قصتها بشيء من التفصيل لأن فيها كل الخصائص النمطية للقصة الماهايانية، كما أنها توضح مفهوم الماهايانا للكمال. تخبرنا القصة كيف بحث دائم البكاء عن تمام الحكمة وكيف وجدها هي خاتمة المطاف، لأنه لم يهتم ببخسه ولا بحياته. لقد ذهب لهرى البوذيستاتفا ذرموداجتا Bodhisattva Dharmodgata اقتادر على الإجابة عن كل أسئلته، لكنه شعر أنه من غير المستحسن أن يأتي إليه خالي اليد، لذا فقد قرر أن يبيع بدنه فذهب إلى السوق وصاح: من يريد رجلاً؟ من يشتري رجلاً؟ لكن مارا Mara (رمز الشر The Evil One) يخيف دائم البكاء هذا: «إذا نجح في بيع نفسه بسبب اهتمامه بالذما، وانطلاقاً من حبه للذما، وكأنما يقدم عبادة للذما، فإنه إذاً في الطريق الصحيح لاكتساب الاستارة (التوير)، وفي الطريق الصحيح لإبعاد نفسه وإبعاد الآخرين عن تأثر مارا (رمز الشر). وعلى هذا، فقد استدرجه إلى حيث لا يستطيع أحد أن يرى البوذيستاتفا أو يسمعه. عنقذ قرر كبح الأرباب ساكرا (شاكرا) أن يمتحن دائم البكاء هذا، فمسح نفسه شامياً وقال له هذا الشاب إن أباه يريد أن يقدم أضحية. «لذا فأنس أريد قلب هذا الرجل وبمه ومسح عظامه». ففمر الفرح دائم البكاء، ووافق وقال: «سأعطيك ببنى ما نعت في حاجة إليه، وتناول عنقذ سيفاً حاداً ووجر به ذراعه اليمنى وجعل الدم ينهمر. ووخز فعضه اليمنى ونزع اللحم عنها ومشى إلى أدنى الجدار ليكسر العظم عنقذ تجلّى له ساكرا (شاكرا) بصورته الحقيقية ووقف أمام البوذيستاتفا ببذنه الحقيقي وامتدح قراره وطلب منه أن يختار نعمة (ينعم بها ساكرا عليه)، فطلب منه دائم البكاء «الفرمات العُلا لبوذا، لكن كان على ساكرا (شاكرا) أن يمتنر لأن هذا فوق طاقته، وقال له اطلب نعمة أخرى. هذا أجاب دائم البكاء: «لا تشغل نفسك بما اعتري جسدي من تلفاً فإني بنفسى سأجعله صحيحاً كما كان باستخدام القوى السحرية لنطقى بالحقيقة Truth. فإذا كان حقاً أنني ارتبطت بالكتمايات الاستارة الكاملة، وإن كان حقاً أن البوذات يعلمون عن قرارى الذي لم أراجع

فيه - فربما من خلال هذه الحقيقة، ومن خلال نطقها بها، يمود يدي كما كان، «وفي اللحظة نفسها، ما هي إلا ثوانٍ حتى أصبح بمنه كما كان من قبل سليماً غير مجروح أو ممزق ومُعاقٍ تماماً، وكان هذا من خلال قوة البودا ومن خلال التفناء الكامل الذي اتسم به فرار البوديسلتقاء».

وتستمر القصة بعد ذلك لتخبرنا كيف أن (دائم البكاء) ومعه ابنة أحد التجار التي تصعبها ٥٠٠ جارية، ذهبوا لرؤية دارمودجاتا Dhamodjatta الذي يمشى في رخاء وبها، لا حد له، وكيف سمعوا عظمته من تمام الحكمة، وكيف - عندئذ - قضوا سبعة أعوام في نشوة عميقة، وكيف - بعدئذ - عندما قابلوا الدارمودجاتا مرة ثانية وجدوا أن «مارا» (رمز الشر) قد أخفى كل الماء، لذا، فلكى يعموا الأتربة المتصاعدة من الوصول إلى جسد الدارمودجاتا، نشروا دماهم على التراب، وحصل دائم البكاء على ملايين النشوات (جمع نشوة) مكافأة له «أصبح يرى البوذات والأرباب Lords في كل الاتجاهات العشرة في عوالم لا حصر لها، يحيط بهم جموع رجال الدين وقد منعبهم العديد من البوذيستات». ومن الآن فصاعداً يكون في حصرة بودا (المستنير) وفي ثأيا هذه الاستدارة، ولا تكون له ولادة جديدة إلا في هذه الحصرة ويبى ثأياها.

(Astasahasrika Prajnaparamita, ed. R. Mitra, 1888, ch. 30 and 31).

وهذه القصة لا تنمشي مع انواق عصرنا حيث الرؤوس الباهية، ففي عصرنا توصف هذه القصة بأنها مرفقة في الخيال وأقرب ما تكون إلى قصص الحفريات والجنات، وأنها صنيعة ولا تمت بصلة للعقائد الاجتماعية. حقيقة إنها قصة خيالية خالصة تُظهر تجاهلاً كاملاً للمفاهيم البنيوية، وللعقائد المادية لهذا العالم. فكل ما فيها غير مرتبط بالسيا بالإضافة لمباينة شديدة في الحديث عن الذرما ومعتبها، كما تبين تدخل موجودات فوقية (فوق طبيعية) مثل مارا (رمز الشر) وشاكرا (رب الأرباب)، بالإضافة إلى المعتمد المذاج في قوة الحقيقة Truth. لكن هذه القصة بالنسبة لمن يفكرون تفكيراً روحياً توضح الحقيقة التي لا مفر منها، وهي أن الاستعداد للتضحية لازم تماماً لامتلاك الحكمة.

ويمتدح اتحاد الرحمة مع الحكمة عن الكمالات الستة Six Perfections or Param- «وإلى ما وراء الآن Beyond» والشخص يتحول

إلى بوديساتفا إذا ما قرر الوصول إلى الاستنارة الكاملة لصالح كل الموجودات. وعلى هذا، فإنه حتى يصل إلى البوذية *Buddhahood* فإنه يمر بدهور كثيرة من ممارسة الهاراميات *Paramitas*. إنها مهمة هذه الفكرة التي تعزوها الماهانية لنفسها وتشير إليها باسم «مركبة الهاراميات *Vehicle of Paramitas*». وهذه الستة هي: تمام العطاء، التزام الأخلاق الفاضلة، الصبر، العزم، التركيز، والحكمة. وهذه المصطلحات تحتاج إلى بعض التعليق فهي ليست حقيقة واضحة في حد ذاتها. ففي المقام الأول لابد أن يتعلم البوديساتفا أن يكون «كريمًا *generous*» مع كل شيء، مع ممتلكاته وأسرته بل وحتى مع جسمه، أما التزام الأخلاق الفاضلة فيعني التمسك بالمبادئ الأخلاقية، فالأفضل للبوديساتفا أن يفقد حياته من أن يدافع عنها بالكذب والسرقه والقتل.

والماهايانا لديها الكثير مما نقوله عن الصبر (وهي في هذا تتميز بالتضاد عن الهينايانا *Hinayana*)، تكن الكلمة (الصبر) تُستخدم بمعنى أوسع جدًا من المعنى الذي نستخدمها نحن الأوروبيين فيه. «فالصبر» فضيلة خلقية وعقلية. فهو كفضيلة خلقية يعني تحمل المعاناة وكذلك كل الأعمال المدائية التي يقوم بها الآخرون، دون غضب ولا رغبة في الثأر ولا سحق. أما الصبر كفضيلة عقلية فيعني القول الانفعالي (السكونة) حتى يفهم المرء بشكل صحيح عقائد الماهايانا المتعلقة بالوجود، تلك العقائد التي تبدو مريكة لا تُصدق وغير مستنافة، كفكرة اللاوجود - أي لا وجود كل الأشياء أو كون كل الأشياء متصفة باللاوجود، تلك الفكرة التي لا تترك لنا شيئًا نعيش من أجله.

والبوديساتفا كامل العزم رغم كل العقبات التي يواجهها، ويواظب على عمله دون كلل ودون استسلام لليأس، كما أن طاقته عظيمة فهو لا يتهرب من أي عمل مهما كان صعبًا ومهما كان مستحيلًا

«لقد فُتت أن أحسن كل الموجودات الحساسة مهما كان عددها،

- وبُذرت أن أنهى كل الآثام مهما كانت لا تنفد،

- وبُذرت أن أسيطر على كل الدرمامات مهما كانت،

- وبُذرت الوصول للتبوير مهما كان بهاؤه الذي لا يقارن».

(After D.T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, 1935 p. 4).

أما ممارسة كمال التركيز فإنه يمكن البوذيستًا من الوصول إلى البراعة أو الحدق في مجال المشوات (جمع مشوة) والثأملات (العديدة بعدد الوقتات على نهر الجانج)، وهذا يفتح أمامها أوجها عديدة للحقيقة. تلك الأوجه غير الدنيوية، مما يفتنه بضواء التجارب الحسية وعدم كفايتها بل وكونها غير حقيقية. وأخيرًا، فإن تمام الحكمة هو القدرة على فهم الخصائص الجوهرية لكل الممثلات والظواهر، وعلاقتها التبادلية والظروف المؤدية لقيامها وسقوطها، واللاحقيقة المرتبطة بوجودها (من المفهوم أنها غير موجودة على الحقيقة). وتمام التركيز يفود في ذروته العليا إلى (الفراغ) أو (الخواء Emptiness) الذي هو الحقيقة Reality الواحدة التي لا حقيقة سواها.

هذه الكمالات الستة يسيطر عليها تمام الحكمة، فهو وحده (أي تمام الحكمة) يجعل الكمالات الأخرى في الهاراميات Paramitas أو الممارسات التي تؤدي بالفعل إلى «ما بعد هذه الدنيا The Beyond». وكما أن المهيان لا يستطيعون شق طريقهم في شوارع المدينة، كذلك نجد أن تمام الحكمة هو بالنسبة للكمالات الأخرى «كعضو الإبصار مما يسمح لها بصعود المرتقى إلى المعرفة الكلية وتحصيلها».

(Selected sayings from the perfection of Wisdom, by E. Conze, 1955, No36).

وأما أمر فله البوذيستًا فهو ليس وحده فاعله وإنما أيضًا الروح الكامن داخله. فإذا أعطى فله ينصح دائمًا ألا يفكر فيما أعطى ولا يفكر الشخص الذي أعطاه، والأهم من هذا ألا يكون واعيًا بأنه هو الذي أعطى «إذ لا يجب أن يدرك نفسه، ولا يجب أن يدرك الآخرين، ولا يجب أن يدرك ما أعطى» اعتقادًا منه بتمام الحكمة بهدفه النهائي المتمثل في لا حقيقة كل هذا (Buddhist Text No. 131). وعلى النحو نفسه، فإنه بدون حكمة قوية فإن بعض هذه الفضائل، كالصبر، لا يمكن الأخذ بها بشكل كامل. وفي الدياتموند سوترا Diamond Sutra يهبرنا البوذا عن مناسبة كان فيها عبر مُسرمد (أو عبر مؤبد) رغم أن ملك كالينجا Kalinga مزقه إربا. «ففي هذا الوقت (أي وقت تمزيقه إياي) لم أكن أفكر في نفسي أو وجودي أو روحي أو شعصي، ولو كنت أفكر في هذا قيد أنملة لشمعت في هذا الوقت (أي وقت تمزيقه إياي) يخور في العريمة» (Vajracchedika Prajnaparanita, p. 14 c) والرحمة نفسها ممكنة في

درجات الكمال الثلاث؛ ففي الدرجة الأولى يكون البوذيساتفا رحيماً ومتعاطفاً مع كل الموجودات الحية، ثم يتحقق أنها غير موجودة فيوجه رحمته (عاطفته) إلى الأحداث غير المشخصة (غير المرتبطة بأشخاص) والتي تملأ الدنيا، وأخيراً تتحرك رحمته (أو عاطفته) لتشمل كل الفراغ، والمرحلتان الأخيرتان غير واقعتين في نطاق خبرتنا اليومية. ومع هذا، فليس من الضروري أن يكون حديثنا معيقاً منازياً للعقل إذا تحدثنا عن الرحمة أو العاطفة التي هي غير موجهة لأي شخص على الإطلاق *Has no object* إله، لأننا نعرف عن عواطف أخرى (رحمات أخرى) تنبثق داخلياً (أي داخل ذات المرء) دون دافع مثير لها من الخارج (أي خارج الفرد ذاته)، فهناكثير الأديريالين (دواء منبه للقلب) قد يشمر المرء بالفصيص الشديد، ومن ثم فإنه ينظر حوله ليجد شيئاً يصب عليه جام غضبه. والعائنم التي تقدم بها العمر مليئة بغيص من الحب والرقّة لا نستطيع تصريفها، وبالتالي فهي لا تستقر حتى تجد من يصب عليه هذا الغيص حتى لو كان قطة أو بهناء. وعلى النحو نفسه نجد عاطفة البوذيساتفا ورحمته تنبثق من أعماق قلبه، ومن أعماق قلبه لتتشر لتغمر ما يعرف هو أنها مجرد مظاهر خادعة

ويميز الماهايانا عشر مراحل لا بد أن يمر بها البوذيساتفا في طريقه إلى البوذية (المقصود الاستارة الكاملة *Buddhahood*). وقد وجدت هذه المراحل شكلها النهائي قبل سنة ٣٠٠ في (السوترا في عشر مراحل *Sutra on ten stages*) بعد أن نضجت ببطء في عدة قرون. وهذه «المراحل *Stages*» تشير إلى أحوال سامية جداً، فقد كان ناچارچونا *Nagarjuna* أعظم مصكري الماهايانا بوذيساتفا للمرحلة الأولى فقط. والمرحلة الست الأولى متصلة بالكمالات (الأنف ذكرها)، وفي المرحلة السادسة يواجه البوذيساتفا «وجهاً لوجه» الحقيقة نفسها، وذلك بفهمه للفراغ أو المطلق *Emptiness*.

وفي هذه المرحلة يصل إلى التهرباتنا ولكنه يتخلّى عنها طوعاً. ومن الآن فصاعداً تُعاد ولادته دائماً بشكل إعجازي، ويكتسب كثيراً من السمات غير الأرضية (أي غير البشرية) تؤهله لأن يكون مختصاً للآخرين، وتجعله في مرتبة الوجود السماوي. وفي أثناء المرحلة السابقة يستعوز على الهيمنة أو السيادة العليا على الدنيا فلا شيء الآن يمكن أن يمنعه أن يصبح بوذا. إنه الآن «الملك المتوّج» للدرما ويظهر من خلال الأعمال الفنية دائماً ملكية، من الواضح أن البوذيساتفا في المراحل الأربع الأخيرة يختلف في

نوعه عما كان عليه في المراحل المبكرة الأولى، وستحدث عن البوذية سابقاً كموجودات سماوية في صفحات تالية.

العقائد الميتولوجية

البوذية معالقات السماوية أصبحت الآن في وضع جيد لتصبح هدفاً لشعائر دينية، وازداد توجه المؤمنين بها إليها، وأصبح لكثير منها مسميات، وعزا الناس إليها صفات روحية وبشرية. فلدينا أفالوكيتسافارا Avalokitesvara وهو بوذيستانقا في المرحلة التاسعة تحكمه العاطفة (الرحمة)، يمسك اللوتس، وهو برحمته يساعد الموجودات التي تعاني المحن، ويساعده على مهمته قدرته على التشكل في أي شكل يريده (لديه القدرة على التشكل Protean capacity). وهناك أيضاً مانجوسري Manjusri الذي تفوق في الحكمة، وهو يحمل سيفاً ويمنح الحكمة لمن يتوصلون إليه. وهناك ميتريا Maitreya البوذا القادم (المهدي أو المستنير المنتظر)، وهو الآن في سماء توشيتا The Tushita heaven الذي يمثل السعادة ويمسك قارورة مليئة بكسور الخلود، وسيقود كثيرين إلى الاستنارة في زمن آت (مستقبلاً). وهناك كشيتهجاريا Kshitigarbha رب Lord العالم السفلي ويمسك عصاً (أو سارية) ويهتم بأحوال الموتى خاصة الذين في الجحيم Hell (أو الذين هم في المذابح). وهناك سامانتابهارا Samantabharā الذي يضع الصيغ الطلسمية أو صيغ التمازيذ لصد الأخطار وإبطلها.

وعالمياً ما تظهر لنا فكرة البوذية سابقاً هذه تأثيرات غير ممدية أي أجنبية. إنها على نحو خاص تأثيرات إيرانية. والمصل الرابع والعشرون من اللوتس وهو الفصل الذي يتناول أفالوكيتسافارا، يظهر تشابهاً في بعض فقراته مع الأفيستا Avesta، ويضع أفالوكيتسافارا على تاجه صورة أميتابها Amitabha موجد الروح أو أبوه الروحي، والشبه نفسه نجده على أغلبية الرأس التي يرتديها كهنة بالмира Palmyra (تدمر)، والشبه نفسه على غطاء رأس ربة فريجيا Phrygia. وميتريا Maitreya مدين بالكثير لميثرا Mithra، ويُطلق عليه جيتا A. Jits الذي لا يُهزم، وكذلك فإن ميثراس Mithras كان يُطلق عليه ie-victus أي الذي لا يُهزم في الكتابات الباطنية الرومانية.

والبوذية سابقاً تستطيع أن تُعيد مثلها في ذلك مثل البوذات، ويطلق بعض الماهانيين أنها الأجدد بالعبادة أي أنها تمتنع العبادة أكثر مما تمتنعها البوذات. (انظر ص ٢٠٢)، ويُقال في اللوتس سوترا Lotus Sutra إن توفيرك أفالوكيتسافارا يساوي

عبادتك لكل البودات (Saddharma Pundarika, p. 364)، وسجد في موضع آخر: «حقاً يا كاسياها Kasyapa تماماً كما يعبد المرء القمر الجيد لا القمر الكامل (البدر)، كذلك هؤلاء الذين يمتدحون أنى أوفر البوذي صفتاً وليس التثاجيات Tathagatas» أو «من البودا ينبتق - فقط - الحواريون Disciples والهراتيكا بودات Pratyekabuddhas (من ٢٠١)، أما من البوذي صفتاً فهو البودا الكامل نفسه».

وقد صاحب تصور ميثلوجيا البوذي صلتات ميثلوجيا البودات، بل لقد سبقها. وهذا الجانب في الماهيانا يعود إلى القرن الأول الذي أعقب وفاة البودا. وقد أخذ شكله في مدرسة الماهامانجيكات Mahasanghikas (من ٢٦٨)، وهي فرقة كبيرة في نزاع مع ما يسمى الشاڤيرات Sthaviras أو الكبار Elders. والاسم يوحى بفرعهم بفوقهم وأرثوذكسيتهم (سلفيتهم أو أصوليتهم)، وكان الماهامانجيكات هم الأكثر شعبية وديمقراطية وعن طريقهم دخلت التطلعات الجماهيرية إلى البوذية. وفكرتهم التي كونوها عن البودا تُعتبر فكرة معوزية، ولا يستطيع المرء أن يفهم الماهيانا دون تقدير للمنطق الكامن وراء هذه الفكرة.

فكرة البودا (المستبهر) كانت تعنى منذ البداية معنى مزدوجاً أصبح نقطة الانطلاق لتطورات بعيدة المدى. فالكلمة «بودا Buddha» نفسها ليست اسماً لشخص وإنما هي لقب أو وصف يعنى «المستبهر Enlightened one». إنه يشير إلى حالة إنسان لا عائق أمامه إطلاقاً للوصول للطاقة الروحية للذما. أما اسم بودا التاريخي فهو جواتاما Guatama (بالبالية: جوتاما Gotama) أو سيدهارثا Siddhartha (بالبالية: Siddhartha سيدھارتا) أو على وفق اسم قبيلته إذ يُسمى غالباً سكهاموني (سكهاموني Sakyamuni). البودا إذاً هو من ناحية شخص حقيقى له وجود تاريخي، ومن ناحية أخرى هو القناة الموصلة للتعاليم الروحية عن الذما. وهذه الأزواجية أو الثنائية مألوفة في الكتابات المؤثرة لهذا الدين الأسوي والتي كتبها أئمتة. وفي الأعوام الأخيرة وجدناها مرة أخرى في كرامشاند غاندى Karamchand Gandhi الذي كان أيضاً هو المهاتما «هو الروح العظيم Great souled One». إن الأثر التاريخي الملحوظ فعلاً لأفعاله ظلت سرّاً (غامضة) لأولئك الذين لا يستطيعون النظر خلال حجاب (ماسك) غاندى الشخصى ليصلوا إلى القوى الروحية التي تعمل من خلاله، وفشلوا في فهم أن

أصمته في جانب المهالما فيه (جانب الروح العظيم)، لأن شخصية غاندى ليست سوى ماعون أو إناء أو وعاء يصم الروح العظيم.

وبهذه الطريقة، فإن الفرد المسمى جواتاما Chhatama أو ساكيامونى Sakyamuni موجود وجوداً مشتركاً على نحو ما مع المبدأ الروحى للبوذية التى يطلق عليها التالاجاتا Talhagata أو جسد النرما Dharma-body أو طبيعة البودا Buddha-nature، رغم أن البوديين يظهرون للعلاقة الدقيقة (أو المضبوطة) بين الفرد والجوانب الروحانية لوجوده على أنها علاقة لا يمكن تعريفها (أو غير قابلة للتعريف)، وكان البوذيون يمارضون دوماً وبشبات الاتجاهات عبر الإيمانية المتمثلة فى عبادة شخص حى، ويذلوا كل جهدهم للتقليل من شأن الوجود البوذى البدنى الفعلى (بمعنى رفضهم عبادة بودا كشخص)، بل إن البودا نفسه ذكر فى مويرا الهيناياما Hinayana Sutra لفاكالى Yakkali. ماذا هناك يا فاكالى، ماذا فى رؤية جسدى النافعة لى من رأى الدرما فقد رأى، ومن رأى فقد رأى النرما الروحانية. انظر فى الدرما يا فاكالى عندهما تراسى. (Buddhist Texts, No. 103)

ومدرسة (أو مذهب) الماساسانجيكسا Māsasāṅgika الآن بدأت قبل ظهور الماهايانا بقرون فى التقليل من أهمية بودا كشخص (أى التقليل من أهمية بودا المعروف فى التاريخ)، فهى - أى هذه المدرسة - ترى كل شىء شخصى ومؤقت وديوى earthly، وتاريخى، أى خارج البودا الحقيقى (المعنى هنا أى خارج المستنير الحقيقى) الذى تسامى أى أصبح سامياً متمالهاً فوق الكون لا يعتره أبداً نقص (اللاكمال) أو جسى (اللامهارة) مهما قلت، وأصبح كلى العلم (علماً بكل شىء)، كلى القوة (مهماً على كل شىء)، خالداً أبدياً لا نهائياً غير محدود، غنمحباً على دلتة مفتشياً لا تلغذه سنة ولا نوم، لا ينصرف انتباهه أبداً Distracted. وبهذه الطريقة أصبح البودا هدفاً مثالياً للإيمان الدينى. أما بالنسبة للبودا التاريخى (الشخص) الذى سار على الأرض منذ حوالى ٥٠٠ سنة قبل الميلاد، فقد كان مطلقاً سحرية خلقه البودا التسامى (الكلى). إنه (أى بودا التاريخى هذا) مخلوق زائف Fictitious أرسله البودا العلمى القدير المتسامى غير المحدود ليظهر فى عالمنا هذا وليعلم ساكنيه. إن البودا لم يعتب فى الميراثنا وإنما فى الرحمة التى لم تحنها حدود طوأل حياته، وسيظل حتى نهاية الزمن

يُشاهد الوسائل المعينة المختلفة لمساعدة كل أنواع الموجودات بطرائق مختلفة. إن تأثيره لن يكون مقصوراً على القلة التي تستطيع فهم العقائد المويضة المرتبطة به، بل إنه كيويديساتفا سيولد من جديد حتى في «حالات اليأس والكرب States of Woe»، ليكون برغبته الخالصة وتجربته الكاملة حيواناً أو شبحاً أو قاطن جحيم، ويعمل لصالح الموجودات التي كان حظها سيئاً فعاثت في أماكن لاقت فيها الحكمة أدناً صمماً.

والبودات لا توجد في عالمنا الأرضي هذا فحسب، فهي تملأ الكون كله، وتلتقي في كل مكان في العوالم المختلفة. إن الماهايانا تأخذ بهذه البودولوجيا بتمامها، فلم يعد لبودا الشخصية التاريخية أهمية، لقد تلاشى، تاركاً البوذا متضمنة في النرما التي هي الحقيقة الوحيدة. وقد ورد في الدياموند سوترا Diamond Sutra هذه الأبيات الشهيرة.

«هؤلاء الذين لم يروا هيئتى،

وهؤلاء الذين اتبعوني بسماع صوتي،

مخطئة هي جهودهم للارتباط بي،

إنما شعبي (أتباعي) هم الذين لن يروني.

فمن طريق النرما يجب أن يرى المرء البودات

لأن أهدان النرما هي المرشدة.

بل إن طبيعة النرما الصحيحة لا يجب تبينها (رؤيتها) بل ولا يمكن تبينها».

(Vajracchedika Prajnaparamita, ch. 26).

ويجبرنا البوذا نفسه في دولتم الشرائع الصالحة Lotus of the Good Law، إن كثوريين من البوذيين «يمتثلون أن السيد Lord ساكياموني بعد أن ترك بيته بين آل ساكيا قد وصل للتتويج الكامل بالقرب من مدينة جايا Gaya، لكن هذا غير صحيح. فالحقيقة أنني استقرت استنارة كاملة منذ مئات الألوف من الدهور، فالاستنار تمام الاستنارة يظل للأبد، والتناجيات لا يموت» (Buddhist Texts pp. 140, 142).

والبوذا التاريخي (شخص البوذا) مجرد حالة ظهور، وليس ظاهرة منفصلة (واحدة)، وأيما هو واحد من سلسلة البوذات التي تظهر على الأرض عبر العصور. وتبدو المعلومات عن البوذات غير التاريخية (أي البوذات القادرة المتعالية وهي غير بوذا الشخص) ترداد كلما تقدم الزمن، ففي البداية كان عدد هذه البوذات سبعة، ثم سمعنا عن أربعة وعشرين، وراح الرقم يزداد بشكل ثابت. وذهبت الماهايانا إلى أبعد من ذلك فأصبحت البوذات في السماوات. ففي الشرق يعيش أكشوبها Akshobha «الهائى رابط الجأش The imperturbable». وفي الغرب البوذا ذو النور اللانهائى، أميتابها Amitabha الذى يهود تقنيته - في كثير منه - إلى عبادة الشمس في إيران، وربما كانت هذه العبادة تعود إلى إمبراطورية كوشانا Kushana في المنطقة بين إيران والهند، ووصلت إلى الصين أولاً فيما بين ١٤٨ و ١٧٠م عن طريق أمير إيراني هو الأرساسيد نجاشى. كما Anacid choc-Kao. وهناك بوذات أخرى أكثر شعبية، ونمى بها بوذات الشفاء (بشاجياجورو Bhaishajyaguru) وكذلك أميتايوس Amitayus، البوذا طويل العمر أو الذى ليس لعمره نهاية، وهو نظير الإيراني زوراشترى أكاناراك Zuravin : Akanarak (الذى ليس لعمره نهاية)، ولعظم هذه البوذات التي لا حصر لها مملكة أو مجال field أو كون باطنى أو روحى Mystical خاص بهم. إنه عالم غير عالمنا هذا. عالم طاهر أو أرض ظاهرة لا خطيئة فيها ولا حالات كرب. وفي وقت لاحق أضيف للتانترا Tantra - مزيد من البوذات مثل فيروكانا Vairocana وفاجراساتفا Vajrasattva وفاجراذارا Vajradhara وغيرهم. بل إن بوذا التاريخي (الشخص المسمى ساكيامونى) قد أريج إلى خلفية الصورة، وأحياناً كان وضمه يتقلص ليمسح مجرد جسد شبيه للبوذا السماوى، مثل فيروكانا Vairocana.

وفي حوالى سنة ٢٠٠م، تمت صياغة البودولوجيا الماهايانية بشكل نهائى في عقيدة الأجساد الثلاثة Three Bodies. فبوذا يوجد في ثلاثة مستويات.

(١) لقد كان خيالاً أو كياناً زائفاً يبعث عن جسد (nirvana-Kaya).

(٢) جسد كميونى (مشاع) (Sambhoga-Kaya).

(٣) جسد الذرما. والمستويان الأول والثالث من السهل فهمهما؛ فجسد الذرما هو البوذا الذى يُعتبر هو المطلق Absolute. والخيال أو الكيان الزائف (المستوى الأول) هو

الجسد الذى يمكن للمرء أن يراه فى وقت محدد، أو بتعبير آخر هو البودا التاريخى (الشخص الذى هو من لحم وعظم ونم). وفى القرن الخامس عشر أخذت عقيدة الأجساد الزائفة هذه فى التثبيت شكلاً آثار على نحو ما خيال الغرب (أوروبا)، حيث سمح الجميع بالدلاى لامات Dalai Lamas والبودات الحية، = Tulku=sprul-sku (Urmans-kaya)، والماص عادة ما يسمون فهم النظرية الكامنة وراءها، لأنهم لا ينتهون إلى الفرق للجوهري بين الأشخاص الماديين والقميسين الكاملين عند دخولهم هذا العالم. فالشخص المادى كان شخصاً ما آخر قيل أن تُعاد ولادته هنا، لكن إعادة ولادته محكومة بأن كرماء his Karma لم تنه (لم تستنفذ أغراضها)، وهو مدفوع ضد إرادته على نحو قل أم أكثر. ومثل هذه الروابط (القيود) لا وجود لها فى حالة البوذيستاتقات السماوية أو البوذات، إذ هى مقنونة أن تتخلّى عن العالم إن سمحت رحمتها بذلك (تتخلّى عن العالم بمعنى تركه Leave it). والآن نقول إنه لثراث قديم تماماً ذلك الذى يفيد أن القديسين الكاملين يمكنهم أن يكون لهم أجساد شبيهة، وهى أجساد مختلفة عن الأجساد العادية لاختلاف أغراضها ومقاصدها، والتي تُستخدم (أى هذه الأجساد الشبيهة) كنوع من النُسخ للمساعدة على تحويل الآخرين. وهؤلاء (الآخرين) ليسوا «تجسداً» للقديس، وإنما خلق حر خلقه بقوته السحرية، التى أطلقها لتقوم بهذا العمل بينما يظل هو نفسه غير مرتبط بعملية الخلق هذه. وربما كان من الملائم أن نتحدث عن «التملك Possession»، وأن الفكرة غير بمهدة عن زعم القديس پول St. Paul أنه ليس هو الذى يتكلم، وإنما المتكلم هو المسيح (يسوع) الذى بداخله (Galatians II, 20)، ومن هنا فليس هو التوكو Tulku الذى يفعل، وإنما الفاعل هو القوى الروحية التى توجهه.

هذا هو الثراث المشترك بين كل البوذيين، أما بدع اللاميين Lamas فى القرن الخامس عشر فتكون تعاليمها من:

(١) بعض البوذيستاتقات والبودات يرسلون فى أماكن معينة، عدداً معيناً من الأجساد الشبيهة لتعمل كحكام دينيين لهذه المنطقة التى أرسلوها إليها. وعلى هذا، فإن أفالوكيتشافارا Avalokitesvara قد يظهر ثلاث عشرة مرة كحاكم للهاما Lhasa، وقد يظهر ميتريا Maitreya سبع مرات فى أورجا Urga.. وهكذا.

(ب) أنهم يزعمون أنه من الممكن اكتشاف المبدأ (أو الأسس) الروحي لحاكم القديم هي جسد طمل ظلت أمه تحمله بعد موته مدة ١٩ يوماً. ويهتار رجال الدين الماهرون حكومة التولكو Tulkus بعناية شديدة على وفق قواعد مفصلة تمكّن مجلس الشماثر من التفريق بين المعجزات الأصلية والأخرى الزائفة، وهذا هو طمع معير للعالم المؤمن باللامية Lamaism خلال الأربعمائة والخمسين سنة الأخيرة، رغم أنه قد جرى التلطيف من هذه المقيدة بتعرض أكثر من حاكم أعلى (دلاي لاما) لعدد قليل من الاغتيالات الحكومية.

كل هذا بسيط تماماً ويمكن فهمه، إلا أنه لا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن الجسد الثاني أو الجسد المشاع. بل إنه حتى المعنى للمصطلح محل شك، وربما كان «جسد المسرة» enjoyment body هو الترجمة الأفضل. إنه جسد مثائق فوق طبيعي يظهر به البودا للموجودات فوق بشرية وللبيونسلقات السماوية هي الممالك غير الأرضية، حيث يشرهم بالذرها وقد غمرهم الفرح والبهجة والحب. يجب أن نكتفى بهذا القدر في الحديث عن هذا الجسد، لكننا نصور أن هذا الجسد العظيم يقدم نرضية كبيرة نحتاجها الكتب المقدسة الجديدة (new Scriptures للماهيانا see 279) يمكن تتبعها في أزمنة سابقة.

المهارة في الوسائل

وأكثر من هذا، فإن أرونا الحقيقة، فإن كل ما تحدثنا عنه غير صحيح إلى حد كبير. ولكنه جزء من الخداع - صور خادعة دائمة التغير، وهذا هو المالم. فالحقيقة الفعلية أنه ليس هناك بوذات وليس هناك بوديساتفات، ولا كمالات ولا مراحل (من تلك المراحل المشار إليها آنفاً) ولا هردوس - لا شيء من هذا كله. فكل هذه الأفكار لا تشير إلى شيء حقيقي موجود، وإنما هي عالم من القاذبات. إنها مجرد وسائل أو ذرائع يزولا على رغبة جموع الجهلة. إنها أساسات لأفكار مؤقتة أصبحت سطحية بعد أن أدت غرضها. إنها بالنسبة للماهيانا «مركبة مصممة لنقل الناس بها إلى الخلاص». وعند الوصول إلى «الما وراء» Beyond، يمكن بأمان استبعادها. فمن يفكر في حمل طوافة (أو قارب) معه بعد أن يكون قد وصل للشاطئ (الأخر)؟

وفى «تمام الحكمة The Perfection of Wisdom» تسال الأرياب سويهوتو Subhutu المجهل، «أحق الميراثنا يا سويهوتو المقدس تعتبر خداعاً فكان جوابه: «حتى إذا كان هناك شيء بالصدفة أكثر تحليداً، فإننى سأقول عنه إنه كالخداع أو كالحلم. لأنه ليس من شئيين مطلقين يكون كلاهما خداعاً ونيرفانا فى الوقت نفسه أو أحلاماً ونيرفانا (فى الوقت نفسه) (Buddhist Texts, No. 165)، فالنيرفانا كحقيقة صادقة هى واحدة وحدها وليس لها ثان. كل الكثرة، وكل الانفصال وكل الفصل وكل الشوية (أو الثنائية) علامة من علامات الريف. كل شيء حلا الواحد One يُسمى أيضاً «طراعاً أو «مشابهة» (Suchness)، ليس له وجود حقيقى، ومهما قيل فإنه فى خاتمة المطاف غير حقيقى وزائف وباطل، رغم أنه قد يكون مباحاً (مسموحاً به) إذا كان مطلوباً لخلاص الموجودات. والمفكرة على صياغة عبارات مفهدة والعمل بما تقتضيه حاجات الناس نبعا من قضية كلية يُطلق عليها «المهارة فى الوسائل»، وهى فكرة أضيفت إلى البوذيستات مؤخراً فى المرحلة السابقة، بعد أن ظهر له (البوذيستات) بعمق عن طريق تمام الحكمة أن كل شيء هباء (فراغ emptiness).

«المهارة فى الوسائل» جعلت الماهايانيين أكثر تأثراً كدعاة أو مبشرين خارج الهند من الهانايانيين (الهينانيين) وهذا لا يعنى أن حماس الآخرين فى نشر دينهم كان قائراً، إلا أنهم كانوا على أية حال حرفيين وغير مربين فى تفسير الكتب المقدسة، بينما كان الماهايانيون أكثر تحرراً ومرونة فى تفسيرها. واطبق هذا على القواعد أو الإحرامات الديرية كما اُطبق على الظروف المعقائدية. وكتب الفينايا Vinaya (p. 268) تقرر أن رجال الدين لابد أن يرتدوا ملابس (أرواب) قطنية، وتمسك الهانايانيون بصرهية ذلك باعتباره أمراً نهائياً. وادى هذا إلى عدم نشر دينهم بشكل جيد فى المناطق الباردة، ولم تكن دعوتهم مؤثرة كثيراً فى التبت وشمال الصين ومغوليا واليابان. أما رجال الدين الماهايانيون فارتدوا الملابس الصوفية دون أى شعور بوخر الصمير. وعلى النحو نفسه، إذا كانت القواعد عن أكل اللحم لابد من التمسك بها حرفياً لتحتم أن يبقى البدو دون أن يأتسوا بالدرما. هسلر رجال الدين الماهايانيون بإيجاد طرق للتحايل على هذه القواعد غير العملية، وأعدوا تفسيرها لتتفق مع مقتضيات الحال. وكانت شرائع

(ه) الترجمة غير متلكة من هذا المذاهل المعنى لكلمة Suchness

الفيينا Vinaya تحرم على رجال الدين ممارسة الطب. فكان موقفهم المعارض لهذا ذا أهمية كبيرة لنجاح دعوتهم. ويظهر تاريخ التبشير المسيحي في القرون الأخيرة أن الإرساليات الطبية كسبت للمسيحية أكثر مما كسبته الإرساليات الأخرى. لقد أنف البوذيون من استخدام المنيف لنشر دينهم فاستخدموا الميضع والأعشاب وجريعات الدواء. مما فتح للماهانويين بيوت الفقراء والأغنياء على السواء. لقد اقتنعوا أن مقتضيات الرحمة ومستولياتهم عن اتباعهم تمتى شيئاً أكثر من الطقوس الشعائرية (أو المديرية)، لذا عكفوا بحماس على دراسة الطب وراحوا يمارسونه، وأصبحت دراسة الطب جزءاً من منهج جامعة نالاندا Nalanda على سبيل المثال، كما أصبحت أيضاً ضمن المؤسسات المديرية في التبت.

وتم تطبيق هذا الاتجاه السهل نفسه فيما يتعلق بالقضايا العقائدية. لقد بذلوا جهوداً كبيرة لتقليل الفوارق بين الآراء البوذية وغير البوذية، وذلك ليمتصوا قدرًا كبيراً من وجهات نظر المتحولين (الذين غيروا دينهم) فيما مضى، ونزعوا نزعة توفيقية (للتوفيق بين دينهم والأديان الأخرى)، بصرف النظر عن درجة بقاء عقيدتهم، فنألقوا مع الطاوية واليهودية Bon والشنتو، والمناوية والشامانية أو وجهات النظر الأخرى. وعلى أية حال، فإن هذا الاتجاه التحرري كان خطراً لما سببه من تسبب أحلافه وإلى تخمينات اعتباطية في مجال العقيدة. وكان من الممكن تجنب هذا الخطر الأخير (المتعلق بالعقيدة) أكثر مما كان يمكن تجنب الخطر الأول (التسبب الخلقى)، وذلك لأن الكتب المقدسة الماهايانية ليس فيها إلا القليل مما يمكن به اعتبار البوذي غير صادق البوذية، أو بعبارة أخرى مما يمكن به تفسير البوذي أو اتهامه بالخروج عنها، فنقول ليس هي الكتب المقدسة إلا القليل، إن لم تكن خالية تماماً من القواعد التي تجعلنا نحكم من خلالها على البوذي بعدم التمسك بأسسها.

وإذا كانت المهارة في الوسائل قد انفصلت عن خلفية تراثها الروحي المستمر والحي، فإنها قد أظهرت قدرًا كبيراً من الانتهازية المطلقة. والسؤال الذي يجب أن نوجهه الآن: ماذا تعنى هذه «المهارة في الوسائل» المحدودة والمقيدة تلك الوسائل التي أخذ بها هؤلاء الناس. إن العامل المقيد الأول هو الاعتقاد في القوة الطاغية للكرما والتي بها «يعرف كل فرد أنه لا بد أن يجنى ثمار أي كرما اقترفها»، فعلى سبيل المثال

نجد أنه من تطبيقات «المهارة فى الوسائل» المتسمة بالقوة، أنه عندما قام رجل دين فى سنة ٨٤٢ م بقتل ملك التبت لانجدارما Langdarma الذى اهان الدين المقدس، كان الدافع المزعوم لرجل الدين هذا هو الرحمة، لأنه أراد أن يمنع الملك من القيام بالزيد من الشر الذى هو ناتج عن أنه وُلد ميلاداً ثانياً غير سعيد (بمعنى أن السبب فى قيام الملك بأعمال شريرة - فقط هو طبيعة ميلاده الجديد). ورغم هذا الدافع السامى للضائل فإنه - أى الضائل - يعرف جيداً أنه قام بعمل خاطئ. وعندما توقف الاضطهاد وأمكن ترسيم رجال دين آخرين، رفض أن يؤدي مهمته فى مراسم الترسيم لأنه كضائل ممنوع من الحق فى هذا إلا بعد أن يتطهر برحلة فى الأعراف (المنطقة الفاصلة بين الجنة والنار أو السعادة والمذابح). هذا النوع من التعليل لا مقبول فى حد ذاته، أى أنه يحتاج إلى دليل آخر. وعندما كنت أتناول الغداء مع لاما Lama مولفولى حاولت أن أقدم له طعاماً نباتياً، فقال لى إن هذا غير ضرورى «نحن رجال الدين المونغوليون نأكل اللحوم دائماً، فليس أمامنا شئ آخر نأكله». فقلت له: «حسنًا، لقد كنت - فقط - أفكر فى الضيائيا Vinaya» أعنى الالتزام بالقواعد النبرية للبوذية. لكنه استطرد قائلاً: «نعم، نحن نعرف أننا نأكلنا اللحوم نضالاً بذلك تعاليم السيد بودا Lord Buddha. ونتيجة هذه المخالفة فإننا قد نولد مرة أخرى فى الجحيم، لكن من واجبنا أن نقدم الذرمة للشعب المونغولى، ومن هنا فليكن ما يكون أو بتعبير آخر نتحمل النتائج مهما كانت».

والماهايانيون أكثر ارتباطاً بالتأمل وفقاً للمسارات التقليدية مما نظم عقولهم وعند تفكيرهم، وقد أثر هذا أيضاً على كل البوذيين. كما أنهم لم ينحرفوا عن (هدف) المسلك البوذى القائم على «إخماد الذات» أو القضاء على الفردية المنفصلة، وكل الأدوات (المقائدية) والمملكية التى يستخدمونها إنما هى فى خدمة هذا المبدأ (إخماد الذات والقضاء على الفردية المنفصلة). إن التكلف الطويل مع تاريخ البوذية يعكس لنا عاملين آخرين أكثر ثباتاً لهما أقل حقيقة وحيوية لكونهما أكثر دقة واستعصاء على الفهم، وهما يصنعان المراقب العارض (الذى لم يتعمق فى التاريخ الهنوسى). فالبوذية طوال تاريخها تقول بوحدة الوجود الحى Organism، فأتى تطور جديد فيه إنما هو استمرار لتطور سابق. فلا شئ أكثر اختلافاً بين وليد الضفدع والضفدع والخادرة

(الحشرة هي الطور الذي يعقب البرقانة) والفراشة. ومع هذا فهم يعتبرونها مراحل للحيوان (الحشرة) نفسه، وأنها استمرار من شكل لآخر. إن قدرة البوذية على التحول يجب أن تنبه أولئك الذين لا يسيطرون إلا إلى النتيجة النهائية متفصلة عن الفترات الفاصلة الطويلة عبر الزمن. إنهم في الحقيقت مرتبطون بكثير من المراحل المتسلسلة. ويستحيل إدراك هذا كله إلا بالدراسة المتأنية وعن قريب. حقيقة أنه ليس في البوذية يدع أو مستجدات، وما يبدو كذلك ما هو في الواقع 'لا تكيف' بحق لأفكار سابقة. إنهم دائماً يهتمون اهتماماً شديداً بالتنوع المستمر للعقيدة، وبالاتصال الخالص للتعاليم من معلم إلى معلم.

وأكثر من هذا، فلكل الكتابات البوذية مذاق خاص بها، وطوال ثلاثين عاماً لم أتوقف عن تلمس هذا المذاق فيها، والكتب المقدسة الهندوسية نفسها تقارن الزرما بالنوق أو المذاق Taste، فتذكر أن لكلمات البوذا طعم (أو مذاق) السلام، ومذاق التحرر ومذاق النهر فلانا. ولا يمكن للأسف وصف المذاق، معني أعظم الشعراء لا يمكنه التعبير عن مذاق الخوخ وكيف يختلف عن مذاق التماح. ولولئك الذين يرفضون أن يتذوقوا الكتب المقدسة البوذية يشعلون في فهم (الوحدة) التي تميز كل أشكال البوذية.

المفاهيم المتعلقة بالوجود

بعد أن كان حديثنا إلى حد كبير عن الطريق إلى الماوراء Beyond (ما بعد الموت). فليكن حديثنا الآن عن الماوراء نفسه. من المباني الخارجية لشرح الماهايانا نستقل الآن إلى الحرم الداخلي، إلى تعاليم الحكمة التي تتناول طبيعة الحقيقة أو الأنطولوجيا Ontology. هذه العقائد تنقسم بالدقة الشديدة ويكونها عويصة عميرة على الفهم ولا أمل في تفسيرها بوضوح في المساحة المخصصة لمقالتي هذا. وقد برصينا أن نعلم أنه يقال إن فهمها فهماً حقيقياً يستلزم أهواً طويلاً بل وأكثر من حياة، ولا يكف المؤلفون الماهايانيون عن تنبيه قرائهم إلى الصعوبات التي تواجههم. ويمكن إيجاز الموقف الذي نحن فيه بدقة من خلال كلمات السوترا عن تمام الحكمة: «تأتي الأفكار تواتاً لبعض الأرباب سجمئة (محتشدة)، يتم تفلق الجنيات ويم تتمم. إنما نهم رغم الغممة (والتممة). فما قلله سويهوتي لنا أتوه هو ما لم تفهمه». فقرأ سويهوتي أفكارهم وقال: «ليس هناك شيء ليضهم! لا شيء على الإطلاق يفهم. لأن شيئاً محدداً لم يُشر إليه

(بضم الياء)، فلا شيء على وجه الخصوص يمكن شرحه، والحقيقة أنه لا أحد يمكنه أن يدرك الحكمة لأنه لا فرما على الإطلاق جرت الإشارة إليها، أو جرى إلقاء الضوء عليها أو التواصل معها، لذا فلا أحد يستطيع أن يربطها أو يقيض عليها (Buddhist Text n. 165). ورغم هذا التحذير، فسأشرع الآن في حصر المفائد الرئيسية المتعلقة بالوجود عند الماهيانا. وسأقدمها كمفروض عقدي جامدة رغم أن هذا قد يفسد طبيعتها (شخصيتها) الحقيقية، ذلك لأنها لم تكن أبداً تقارير محددة عن حقائق محددة.

وأسس المفائد المتعلقة بالوجود (أو المفائد الوجودية) عند الماهيانا، مثلها مثل عقائد البوذية مزخورة في مدرسة الماهاسانجيك Mabasanghikas التي طورت نظريتين فلسفتين مهمتين على نحو خاص:

(١) الفكر في طبيعته الخاصة أوجد ذاته بذاته، وهو في جوهره متسام وتام النقاء، فالدنس لا يؤثر أبداً على نقاته (طهارته) الأصلية، فهو شيء عارض (أي الدنس) وغير أصيل فيه.

(٢) وقد أصبحت مدرسة الماهاسانجيك على نحو متزايد متشككة فيما يتعلق بقيمة المعرفة التجريبية، وهي في هذا مباحضة أو ممارسة لفلسفة المذاهب الهانايانية الأخرى. فبعضهم يقول بأن كل الأشياء الدنيوية غير حقيقية لأنها نتيجة الجهل. فالحقيقة وحدها هي التي تسمى بالأشياء الدنيوية. وغياب كل هذه الأشياء الدنيوية أو انعدامها يسمى «الفراغ». ويذهب آخرون إلى ما هو أبعد، وينظرون لكل شيء باعتباره دنيوياً وفوق دنيوياً في الوقت نفسه، أي مطلق ونمبي ممّا كاليالي أو المقترض. إنهم يعتقدون أنه لا شيء حقيقياً يمكن التعبير عنه بالكلمات التي لا تقدم لنا سوى معلومات خادعة.

وعلى هذا الأساس تقدم لنا الماهيانا ما هو أت:

(١) كل الأشياء فراغ أو «خارعة empty». فالهانايانا في رفضها «لهرطقة الفردية» تقول بأن الأشخاص هم «خواء من النفس empty of self». وهم في الواقع تجمعات لما هو غير شخصي (غير مشخص أو غير مجسم)، وهذا اللا مشخص يسمى بالذرات dhammas. ويصيف الماهيانا الآن أنه حتى هذه العمليات اللا مشخصة هي نفسها

«خواء من النفس empty of self، بمعنى أن كل فرد ليس له همة في نفسه ولا بنفسه ولا يمكن تسهيره عن أي نرماء، والمعنى النهائي أنه بنفسه غير موجود.

إن المحتوى التأملى لفكرة «الفراغ Emptiness، هذه ترى جداً، مما يجعل من الضروري أن أرجع لكتاب الهروقيسور مورتى (مصور الفلسفة البوذية Central Philosophy of Buddhism): لأستقى منه المزيد من المعلومات. ويكفى هنا أن نقول إن «الفراغ» يعنى الحقيقة المطلقة المجردة التمامية التى تسمو على الفهم العقلى والتعبير اللغوى. ومن الناحية العملية، فإنه يعادل التفكير المطلق الكامل. فالواحد One يجب ألا يتبعض (seizoon) على شيء أو يتطلع إلى شيء أو يشتبهه، لأن هذا قد يبطىء على فعل التفصيل مرتبطاً بالصلحة الذاتية وتأكيد الذات وتضخيم الذات، والمصيرورة الفاسدة إلى الأناية. وعلى النقيض من الطرائق (الأساليب) التى تظهرها النirma، فإنها تملك ألا تبعض على البرمات، لأن عنها مهالة إلى اشتهاى أى شيء (Perfection of Wisdom No. 29) هاتجاه المرحلة الكاملة (مرحلة الكمال) اتجاه غير تأكيدى، أو غير مجازم.

(٢) «الفراغ» يسمى أيضاً الواحد أو الشئية One or suchness. إنه شئية إذا ما أخذته المرء «كما هو Such as it is». دون أن يصيغ إليه شيئاً أو ينزع عنه شيئاً. إنه الواحد the One لأنه هو وحده الحقيقى، أو بتمبير آخر كل ما خلا باطل. إن العالم (العنها) المركب المتعدد ليس إلا نتاج خيالنا.

(٣) إذا كان الكل هو نفسه فالمطلق المجرد Absolute سيكون هو أيضاً مطابقاً للنسبى غير المشروط من المشروط، أى النيرفانا مع السامسارا (دورة الميلاد والموت). والنتيجة العملية لهذا أن اليوديسانتقا يهدف الوصول إلى النيرفانا التى لا تستثنى السامسارا، والناس العاصيون يختارون السامسارا والمظام (أو الشريعة Discipline) والبرايتكابودات، وغية منهم فى العلام إلى النيرفانا. واليوديسانتقا لا يترك أو يهجر أو يقادر العالم السامسارى (حيث دورة الميلاد والموت) لكنه لم يعد له السلطان لتلويثها أو تدنيسها (أى أنه أصبح خيراً خالصاً، أو بمعنى آخر غير قادر على ارتكاب الآثام).

(٤) والمعرفة الحققة لايد أن تسمو على ازدواجية الموضوع والهدف Subject & object، وعلى ازدواجية الإثبات والنفى لتكون التعم Yes هى اللا No. كلثامها صحيحة

وخطأ في أن معنا على نحو سواء، وكل شيء مساوٍ لحالة النفس. وإذا كان لا بد من تقييدات، فإن الفروض المتناقضة داخل نفسها هي وحدها الأقرب إلى استمراج الحقيقة (truth) كما هي عليه بالفعل.

ومعالة تعريف الطبيعة الدقيقة لهذه الحقيقة النهائية تؤدي إلى الاختلاف الخطير الوحيد الذي حدث بين الماهيانا - وببساطة ظهرت مدرستان فلسفتان، هما: المادياميكا Madhyamikas واليوجاكارين Yogacarins. وقد تمسكت المدرسة الأولى بأنه لا يمكن بأية حال وصف المطلق المجرد the Absolute بأوصاف موجبة، فلعلنا لا تكفي لتحقيق هذا الغرض، وإن الهدير الصامت للبودا هو الوسيلة (أو الوسيط) الوحيد التي يمكن بها التواصل معه. (ليس المقصود بالبودا هنا الشخص التاريخي المعروف). أما اليوجاكارين فزعم بعد أن طوروا المقولة الأولى للمادياميكا (p. 308) اعتقدوا - على النقيض من المدرسة الأخرى - أن المطلق المجرد يمكن وصفه بشكل مفيد باعتباره العقل Mind، أو الفكر أو الوعي.

وفلسفة المادياميكا Madhyamika هي الأساس مفيدة منطقية انتهت إلى انشكوكية الكاملة بعد أن راحت تسوق الأدلة على بطلان كل فروضها. أما الفلسفة اليوجاكارينية فتتألب فلسفية قالت بأن الوعي يمكن أن يوجد بنفسه، أي يوجد نفسه بنفسه، دون أن يكون له أي هدف من وراء هذا الإيجاد، لكنه يوجد هذا الهدف بعد ذلك من باطن إمكاناته الداخلية. ويُعد بيركلي Berkeley هو أقرب نظير أوروبي لأصحاب هذا الفكر. والمادياميكا يعتقدون أنه يتم الحصول على الخلاص إذا سقط كل شيء ولم يبق إلا (الفراغ) المطلق المجرد. ويعني الخلاص بالنسبة لليوجاكارين أن يكون لديك عقل المعرفة أو الإدراك دون أي هدف، عمل الفكر الذي هو فكر فحسب، الذي هو الوعي الكامل النقي الخالص، وحيث يتلاشى الفاصل بين الموضوع والهدف.

عون من أعلى

كثيرة هي العوائق التي تزعم اليونيساتفا وهو يؤدي مهله. فمن كل ناحية يواجه القوى المعادية ليس فقط من داخل عواطفه نفسها، وإنما أيضاً من قوى الظلام ومن العكوسات التاريخية.

أما بالنسبة لقوى الظلام، فلم يكن هناك شك في أنها أرواح تحررت من الأجساد يمكنها أن تساعد في إحراز التقدم الروحي كما يمكنها تمويقه، وقد أصبح الناس أكثر

وعيًا شيئًا فشيئًا بتأثيراتها النفسية، ومن المفترض أن هذه التأثيرات سحرية «ذلك لأننا لا نصارع موجودات من لحم ودم، وإنما نصارع مبادئ وقوى، نصارع حكام الظلام في هذه الدنيا، نصارع الأذى الروحي في أماكن عالية» (Ephesians VI , 12).

وهيما يتعلق بضعف بيئاتهم الاجتماعية، فإنه أبعد ما يكون عن التقدم وفقًا لما جرى عليه الاعتقاد، فالبوذي مثل الهندوسى يفترض أن فلسفة التاريخ في انحدار مستمر في الدنيا التي نعيش فيها «الهبوات» التي تعود إلى بداية الحقبة المسيحية تحبرنا أن الزمان مستضعف شيئًا فشيئًا، وأن تظاهرات حاسمة لما هو أسوأ ستحدث كل ٥٠٠ سنة، وكل جيل سيصبح أكثر بلادة من الناحية الروحية من الجيل الذى سبقه، وأن حكمة المراحل أو مراحل الحكمة ستغدو بمرور الزمن أقل وضوحًا. وفي الغرب (أوروبا) قال هوراس^(٥) الشيء نفسه في العترة نفسها:

«مصر أباننا أحقر من عصر أجدادنا

ونحن أكثر فسادًا، ونحن بدورنا

سنترك أخلاقًا أكثر إلما مناء».

(Odes 3.6).

ومنذ سنة ٤٠٠م فصاعدًا والبوذيون في الهند يتوقعون قدوم النهاية، ويمثلهم هذا الشعور، ويقول فاسوبندو Varubandhu:

«أقضى الوقت،

— فحين بوذا يتفقد نفسه الأخير،

— عندما طما الجهل، وغمرتنا موجته أو نعمتنا منه».

(Abhidharmakosa, ch. 9).

ويعد ذلك بعامين نجد الروح نفسها في كتابات يوانج - تسانج Yung-tsang، وقد قول بببوات كثيفة (تدعو للشاؤم) في كثير من أنحاء العالم البوذي. وشهد الزمن بصفوط كثير من المتكاثرات غير المرغوبة كزواج رجال الدين والأديرة بالمة الثراء. إن الزمن ردى، وسيغلو أكثر رداة. هذه التفتاة توتت التفكير البوذي في الألف والخمسمائة سنة الأخيرة.

(٥) شاعر روماني عاش في القرن الأول ق م

والمساعدة (أو العون) اللازمة للبوذيساتفا في فضائله الباسل تأتي من مصدرين: من طاقاته الروحية الشخصية، ومن القوى السحرية الخفية (غير الشخصية أو غير الجسدية). إن العون من الموجودات الخفية كان دائماً مضموناً. وقد أضافت ميتولوجيا (أساطير) الماهايانا إليها أعداداً أخرى. وكل إدخال الريات (الآرياب الإناث Feminine deities) ابتداءً مهما أثر بعمق في نهضة البوذية ككل، وربما كان علامة فارقة بين الماهايانا واليهيانيانا تفصل بينهما أكثر مما يفصل أي شيء آخر. فالمعادة أن الأديان إما أن تكون ذات اتجاه أمومي أو ذات اتجاه أبوي. فالتقسيم الهروستستعلي للمسيحية يركز حول الأب (الإله الأب God the father) و «الإله الابن God the son»، ولا يتنوق تكريس العبادة «لأم الإله Mother of God» التي تحظى بقبول كثر لدى الكاثوليك. وفي بعض مدارس البوذية نجد أن الشخص (الأفهوم) الرئيسي أو المركزي هو البوذا نفسه أي ممثل الأب في المسيحية Father figure. بينما نجد مدارس بوذية أخرى تقول إن البوذا تابع لقوة أو طاقة أنثوية هي الهراجما پاراميتا Prajnaparamita التي هي أم كل البوذات. وفي البوذية الأقدم عهداً نجد أن المستويات الأعلى للحياة الروحية لا تطولها المرأة أو هي - أي هذه المستويات - أبعد ما تكون عن مطالها. بل إن تماثيل الماهايانا الأولى تنص على أن أرض استباحها الطاهرة Amrta لا يوجد فيها امرأة. وفي «لوتس الشريعة الصالحة Lotus of the Law» نجد قصة ابنة الملك التي قد تحولت إلى رجل في اللحظة نفسها التي أصبحت فيها بوذيساتفا (Saddharana Pundarika) (pp. 226-8. Trans. by H. Kern, 1909, pp. 251-4).

ومع هذا، فإننا نجد المعبر الأنثوي مصاحباً للماهايانا منذ بدايتها المبكرة نظراً للأهمية التي تمنحها «لتمام الحكمة». وقد درس إي. نيومان E. Neumann في كتابه الأم العظيمة The Great Mother (١٩٥٥) مؤخراً كل المظهرات التي اعتبرها النموذج الأصلي «لأم Mother»، وقد وصف الحكمة Sophia or Wisdom كأسس أشكال الحكمة وأكثرها روحانية، وهي آخر صورة منتقاة للأم حلم بها الإيمان في الأرمنة المسيحية في كهوف الحجر القديم. وهذه الهراجما پاراميتا ليست فقط مؤنثة من الناحية اللغوية، بل إنها أنثى أو صورة للأنوثة قلما كانت - أي أنوثتها - موضع شك. واعتقد الماهايانا أن الرجال حال تأملهم لابد أن يكملوا أنفسهم برعاية العناصر الأنثوية في ذواتهم حتى يمكنهم ممارسة الرقة المنة الإيجابية، وحتى يتعلموا فتح بوابة

الطبيعة بحرية وليمكنوا القوى الفاضلة والخفية في هذا العالم (هذه الدنيا) من التوغل فيها. وعندما يمانون انفسهم بتمام الحكمة فإنهم يكونون بذلك قد امتزجوا بمبدأ الأنوثة (Jung's Anima)، والتي بدونها يصبحون رجالاً ناقصين. فتمام الحكمة مثل المرأة تستحق التقرب والتودد، وفي السوترات انه من تمام الحكمة التودد بحب إلى المطلق المجرد (Absolute)، فالتأمل فيها (أي في تمام الحكمة) كربة يكون بهدف التوغل فيها وأن يمانل الفرد نفسه بها، وليصبح هو نفسه هي. وفي الثانتارا المتأخرة أصبح الاتجاه الجنسي نحو الهراچناهاراميتا واضحاً تماماً.

ومن الطريف أن نلاحظ، أن هذه الكتابات تظهر كثيراً من الملامح الأنثوية، نتعلم منها أثناء تربطها أو إنشادها كما نتعلم منها بالتأمل فيها، وتقوم المناقشات في غالبها على الحسّ (بتسكين الدال)، أما محاولات استخدام العقل للمقل فنادرة، واستخدام الدليل العقلي أبعد ما يكون عن الحمم. فالسوترات تحوز القبول وتحظى بالأفضلية بسبب سحرها وفتنتها وليس بسبب فرضها. فهي بلا زمن (أي أنها في الزمن المطلق) فلا يقيد بها زمن، بل إنها تتجاهله تماماً. والسوترات تبحث على التأمل في الدنيا World لا غروها أو فهرها. إنها تظهر بعض التعاضى عن القيم الخلقية التي جرى الحث على التمسك بها بشدة في الثانتارا Tantara. حيث تجلى التناقض في القوانين والبادئ الخلقية، وحيث لم نقبل (أي الثانتارا) في إثارة الاعتراضات من رجال الدين الأكثر تشدداً، إنها (أي السوترات) معتدلة فيما يتعلق بالحقائق الحميمة، وبعثاً بحثنا خلال آلاف الصفحات عن حقيقة واحدة ثابتة يمكن تحديدها hard fact. وتوصف الهراچناهاراميتا في جوهرها القهالي بأنها متملصة مراوغة (غير محددة) دائماً، لا يحيط بأطرافها أحد، لكنها تشرب الجميع.

وبعد سنة ١٠٠٠م، تم إدخال عدد كبير من الديات (الأرباب الإناث). حقيقة إن أحداً ما لم يفكر في البوذات الإناث لكن الهراچناهاراميتا أصبحت الآن بوذيستاها سماوية، وكلما مضى الزمن تمت إضافة المزيد منهم. وكانت المخلصات (الترات Tارات) من الأكثر شهرة واللاتى حظين بحب أكثر، وقد ولدن من طائفة أقالوكيتيسقارا بناء على ندره وقهسه. أما الأكثر خصوصية أو تخصيصاً منهم فهن الشخصيات أو المتجسّدات ذوات المهام السحرية، مثل «الحاميات الخمس» ومنهن ميهل هان العظيمة «Pea Han»، فهي أبرزهن، أو هاريتي Hariti التي تهب الأطفال.

إن مجمل نظام الآلهة (الأرباب) المعقد، قد جرى تطويره ليكون مرتبطاً بجوانب معينة من التأمل الباطني المتقدم، وضم هذا النظام أرباباً مثل كونددا Cunda وشاموذاي Vasudhara وأوشيشافيجايا Ushnishavijaya وشاچراشاشي Vajravara، وهكذا. وأصعب الفنون المحيرة كانوا مخلصين - على نحو خاص - الملكات المعرفة المقدسة Queens of sacred Lord، وللداكين Dakins، أي «الماشين في السماء Skywalkers». وبعد سنة ٧٠٠م، أضافت التفتارا قسماً (أو فصلاً) لينسجم مع اليودات والبوديسانتفات، وأطلق على هذا الاسم أو الفصل فيديا Vidyas أو هراچنا Pragmas ذات ارتباط بحكمة الغنوسطية (المعرفة الباطنية). وكانت عبادة الفيديا مصحوبة غالباً بطقوس جنسية مستقاة من العادات القديمة للسكان غير الآريين، وقد رفضها معظم البوذيين باعتبارها غير ملائمة أو غير لائقة.

ويجب أن نذكر الآن شيئاً قليلاً عن السحر. إن كثيرين يندهشون لاستنراق الماهايانا المتأخرة رمزاً في السحر، ويديون ذلك باعتباره امرأً محطاً. لكنني لا أرى في هذا ما يدعو للدهشة بل إنني أفضل النظر إليه كعلامة على الحيوية والتحرر، وإنه محاولة ليكون (أي السحر) هو كل شيء بالنسبة لكل الناس. ومن الماحية التاريخية، فإن ما هو سحري، وما هو روعي يختلفان عن بعضهما اختلافاً جوهرياً، إلا أنهما في كل مكان متضاضران أو متداخلان، تصافراً أو تداخلاً لا يمكن تجنبه. فالروحانية التي تحاول أن تعمل دون سحر أصبحت أهل تائيراً، وأصبحت تنمو دوماً نحو الصنف وانفصلت عن القوى الديبوية الحية، وفشلت في الوصول بالجوانب الروحية في الإنسان إلى مرحلة النصح. وتكاد تكون الهروتستطلية هي الدين الوحيد الذي ألغى السحر^(٩) وبعد أن حطمت (أي الهروتستطلية) مراكز تأملها الروحي، فقدت مؤجراً كثيراً من قدرتها على التأثير في سلوك الأفراد والجماعات وصيبتها.

أما البوذيون فلم يتخلوا أبداً عن الاعتقاد فيما هو عامض وسعري، أو بتعبير آخر لم يتخلوا أبداً عن الاعتقاد في السحر والمعجزات. لكن فيما يتعلق بالأحطار المانجة عن الأرواح الشريرة لم يكن مطلوباً في البداية إجراءات معينة للتعامل معها غير الرقى والتلاويذ بين الحين والحين أو في مناسبات معينة، فالمرعاة الشديدة لقواعد السلوك

(٩) الإسلام بالعمل هو أكثر هذه الأديان بعداً عن السحر، وبهذا عنه، فمن لشتره ليس له في الأمرة من خلاف. (المترجم)

ومواصلة التأمل، كان كافياً لدرء الخطر وضمان المون. لكن بالنسبة لفاعلية التزما الروحية، أو بتعبير آخر ما هي التزما من طاقات روحية كامنة، فإنها أمر مطلوب، ذلك لأن البوذيين شعروا أن التاريخ يسير يوماً نحو ما هو أسوأ أو يتغير آخر: كلما تقدم الزمن ساءت الأحوال. ومنذ سنة ٢٠٠٠م فصاعداً، تضاعف عدد التعاويذ والرقى Mantras تضاعفاً كبيراً من كل الأنواع، وكان يُطلق عليها أيضاً دارانى Dharanis لأنها تحفظ الحياة البنيوية وتديمها. وبعد سنة ٥٠٠م، حوت استعادة كل الأساليب السحرية، والشمائل الطقسية والمجالس السحرية بل وحتى التنجيم. ولم يكن السحر البوذي يختلف عن السحر العادي بأية حال، إذ كان لطرائقه المختلفة نظائر في ثقافات أخرى عديدة كما يتضح من كتاب هـ. وبستر Webster المهم عن السحر (1948) Migic.

وقد تم إدخال هذه الإجراءات السحرية ـ بشكل أساسي ـ لإرشاد أو توجيه الحياة الروحية للنخبة. لكن لأن الماهايانا كانت أيضاً ديناً شعبياً ولهمت ديماً للنخبة فقط، كان من الطبيعي أن تقدم أيضاً للجماهير غير الروحية ما تحتاجه. وبالفعل علما أنه في القرن الثالث كانت هناك فضيلة أو مَرِيَّةُ التعلق باسم أفالوكيتسفارا، فمجرد نطق الاسم كان كافياً لإبعاد كل معاناة وإقصاء كل متاعب. فعلى سبيل المثال عندما كانت القافلة تتعرض للخطر فإن أفرادها «إن نطقوا جميعاً صارعين أفالوكيتسفارا (الولاء الولاء لواء الأمان، البوذيستفا أفالوكيتسفارا، الموحود العظيم)، عندئذ تُسلم القافلة من الخطر بمجرد نطق اسمه (Saddharma Pundarika, p. 363). وفي القرون المتأخرة زعماً رايما الماهايانيي (كما أشرنا آنفاً) قد حشعوا كل وسائلهم في السحر، لتحقيق ما يهيج الناس: محصول وفير، وحالة صحية جيدة، وإنجاب أطفال، وتحقيق ثروة وغير ذلك من المنافع الدنيوية، وذلك ليكونوا مقبدين للناس العاديين. وحتى هذا الوقت يؤمن المؤمنون على الطقوس البرهمية للحصول على هذه المنافع الدنيوية المذكورة أعلاه، إلا أن رجال الدين البوذيين Priests الآن راحوا ينافسونه في هذا المجال.

وفي الوقت نفسه، كان هناك رد فعل ضد فكرة أن البوذيستفا لا بد أن يستمروا في دهور ودهور ليصلوا إلى البوذية التي هي هدفهم النهائي. وهذا هدف بعيد المنال بالنسبة للناس العاديين. ولا يمكن أن يكون دافعاً للعمل، وقد يدفعهم لليأس والكسل.

فلابد أن نجد السبيل إلى النتائج العاجلة والملموسة ليعملوا من خلالها للوصول إليها. إن الميلاد الجديد يعد الموت في بعض البلاد البوذية أصبح ههنا قريب المنال لمعظم المؤمنين. وآخرون يأملون أن يولدوا من جديد مع ماستريا Mastreya في وقت يأتي في المستقبل تكون فيه الأرض مرة أخرى زاهية مخضرة واعدة. وأولئك الذين يولدون من جديد على هذا النحو يمكنهم أن يروا الجسد المشع للبوذا، إذ إن لرؤيته على هذا النحو نتائج مذهلة:

«إن ترى البوذا فانت قد رايت السيد Lord، انتهت إذًا كل العُمل.

إن هذا يساعد على اكتساب ذات البوذا،

وهذا نروة المعرفة الباطنية (الروحية).

(Buddhist Texts, P. 189).

وهي عصرنا الحاضر حيث تلبى الاتجاه الروحي، فإن تحقيق التتوير أمر غير وارد عادة فيما يذهب الرأي الديني العام. فكل ما يمكننا فعله الآن هو أن نصح الأسس للتتوير في فترة تأتي مستقبلاً على أن نستعد أن نكون جديرين به. إن هذه الجدارة Merit أو الاستحقاق هي التي تضمن حياة في المستقبل أسعد وأكثر راحة، أو هي التي تزيد من مجال فرصنا الروحية وإيجاراتنا. ويرى البوذيون ظروفنا المادية انعكاساً للكرما Karma الخاصة بنا أو انعكاساً لجدارتنا أو استحقاقنا، وأن الظروف الحية للموجودات إنما تحدثها درجة نمسجها الروحي. إننا نعيش في دنيا نستحق أن نعيش فيها - إنها لفكرة مرعبة! فالبوذيساتشات - بفعل قوة الكرما التي هم أهل لها، قادرون على تحقيق الكمال ليكونوا في «الأرض الطاهرة أو البلاد الطاهرة Pure land»، ونحن نستطيع بما تستحقه أفعالنا من جدارة أن نسمو إلى مملكة أكثر يُمنًا وسعادة حيث نصبح بلورنا بودات أيصاً، بنصجنا التدريجي البطيء ويتطهرنا شيئاً فشيئاً. والإيمان والإخلاص هما على نحو خاص طريق إلى الجدارة والاستحقاق، ومن المتوقع أن تثمر العبادة (Puja) عن أشياء عظيمة - نعى عبادة البوذات والبوذيساتشات، ونعى بالمباداة توقيرها بوصف الزهور والعطور والمصابيح.. إلخ عند أضرحتها.

وذهب السحرة لما هو أبعد في مفاهيمهم للانتصار الطويل المضروب على البوذيستات، فزعموا أن استخدام الوسائل السحرية قد يؤدي إلى تسهيل الطريق إلى البوذية وجعله أكثر قصيراً، إذ يمكن بالسحر الوصول إلى هذه الدرجة في الحياة نفسها وليس بعد مرور ثلاثة دهور، بل إنهم قالوا إنه - بالوسائل السحرية - يمكن أن يصل البوذيستات إلى البوذية أثناء وجود فكرة واحدة على خاطره. وهذه النظرية تم تقديمها في الوقت نفسه الذي تحدث فيه معلمو الشيان الصينيون Ch'an عن التوير المضاجئ، وهذا الترامن يُظهر أن الفكرة لاقت قبولاً وحقت حاجة للبوذيين في هذا العصر.

وهذه البدع الميثولوجية والأنطولوجية (الوجودية أو المتعلقة بالوجود) مهدت الطريق أمام الماهايانا للاستيعاب الكامل للممارسات والمعتقدات السحرية. مما دام مجمع الأرباب البوذية قد اتسع بإضافة المزيد من البودات والبوديستات، فقد انفتح الباب أمام شعوب ميثولوجية (أسطورية) جديدة. وبعد سنة ٦٠٠م، وجدنا الآلاف من التجسّدات لقوى غامضة يتم وصفها وإطلاق أسماء عليها في أرمّة مختلفة. وفي وقت لاحق حاول أهل التبت تصنيف الأرباب ورتبها في عشرة أقسام، بدءاً بالبودات وانتهاء بالأرباب التي تسكن الحمال والأنهار، بالإضافة إلى الجن والجنيات والشياطين والأشباح والمعاريت Fiends. ومع كثرة هذه الموجودات جرى التركيز على خصّة الدرما ويطلق عليها أيضاً «ملوك المعرفة القدسية» (Vidyaraja)، وهي كائنات رغم أنها خيرة بالوراثة إلا أنها تظهر بشكل مرعب لمعجب لحماية المؤمنين.

المفولة الوجودية (ذات العلاقة بالوجود) التي تجعل النيرفانا والسامسارا (الميلاد هالموت فالميلاد... إلخ) شيئاً واحداً، تحمل معنى أن المطلق المجرّد Absolute مع الدنيا قادران على تقديم نوع من التفسير الكوني الذي هو الأساس الفلسفي لكل أنواع السحر. فالمطلق المجرّد - أي المبدأ الفلسفي الكامن وراء الكون - هو نفسه مبدأ الخلاص الديني، مع البوذية Boddhahood أو بودا المُشخّص. والبودا الأعلى (أو الأسمر) يتخلل الكون كله ويمرّ فيه وهو حاضر موجود في كل شيء. وكل فكرة، وكل صوت وكل فعل هو في جوهره الحقيقي ناتج نعمته المنقّدة. وعلى هذا، فالعالم أو العالم - كظهور للمطلق - يضم كل أسرار الحقيقة، ويمكن استخدام طاقاتها الكامنة

لتحقيق الخلاص. وكنتمكاس للأشوية non-dual لا بد أن يكون مرآة وظهورات لوحدة شاملة. وإذا كانت كل الأشياء ممثلة في روح نقي واحد One Pure Spirit، فإن كل الظواهر الكوبية يمكن فهمها باعتبارها مرتبطة معاً بغيوط غير مرئية، فكل كلمة وكل فعل وكل فكرة مرتبطة بشكل أو بآخر بالأساس الخالد الباقي للكون.

والسحر هو هذه الوحدة كما يتجلى في الفعل. وإذا كان الفكر هو الحقيقة الوحيدة، وكل شيء مادي هو تعبير عن الطاقات الروحية، فالأفكار التي تتكشف في المانتترات Mantras يمكنها إذاً ببساطة أن تهيم على الأشياء المادية. وهالفراغ Emptiness، الذي هو بنفسه ليس شيئاً في حد ذاته، لا يقاوم فكرة السمو بواسطة المانتترات Mantras في شكل رب أو ربة يمكن للساحر أن يتمثل من خلاله (أو خلالها). وطالما أن نفس المرء لم تعد في الطريق، وإذا تعرف المرء على معرفة الحكماء السرية، فإنه يمكنه بلا صعوبة أن يسمو بنفسه إلى الواحد The One أي ظهور من ظهوراته.

وبذاً ننهي مبحثنا عن الماهايانا وهي الهند كانت حصيلتها أو جمميتها بمختلف عناصرها المختلفة واضحة في الجامعات البوذية في ظل حكم أسرة بالا Pala (٧٥٠ - ١١٥٠)، ويمد حوالى سنة ١٢٠٠م اختفت البوذية ومعها الماهايانا من الهند، إلا أنها تركت بصمات لا تُمحى على الهندوسية. وفي هذا الوقت هاجرت بوذية بالا Pala إلى القبت التي أصبحت هي قلعها لمدة ٧٥٠ سنة أخرى. أما عن قدر الماهايانا في الصين واليابان فهذا هو موضوع الفصل التالي.

(ج) البوذية في الصين واليابان

بقلم: ريتشارد هـ. روبينسون

قسم دراسات شرق آسيا ، جامعة تورونتو

الصين

تحويل الصين إلى البوذية هو أعظم إنجاز للثقافة الهندية في انتشارها خارج الهند، ذلك أن الصين كانت هي الوحيدة التي تمتلك حضارة خاصة بها قبل تحولها للبوذية. ولهذا السبب نسميه - في المقام الأول - وجداً بوذية الشرق الأقصى هي الأكثر حيوية كما أنها ذات طبيعة خاصة مختلفة، فليس من بلاد أخرى غير الصين هضمت البوذية الهندية واستوعبتها على هذا النحو، وليس من بلاد أخرى أضافت إليها وأسهمت فيها كما فعلت الصين. لقد ظلت البوذية لأكثر من ألف عام تسود الحياة الدينية لأهل الصين، فاهتررت إخلاصاً جماهيرياً كلسناً وفناً عظيمًا وكتابات دينية (مكتسة) جسدت الموروث الهندي والإضافات الصينية لكن البوذية الصينية لم تكن أقل عرضة للتغيير من الظواهر الأخرى المؤقتة. فقد دارت بها النواثر بين ظهور وازدهار وانهيار. وفي الوقت الحاضر تعاني أزمة، إما أن تؤدي إلى تحولها أو إلى تحللها.

لقد تأثر تطور البوذية الصينية بالتواتر بين عاملين، هما: الموروث الهندي، والتراث الصيني الذي ناقلم مع البوذية. وطالما استمرت الرعبة في التسيق بينهما، ظلت عقيدة (أو دينًا) تقدميًا نشطًا. فإذا ما تحقق نوع من الاتساق (الهارمونية) في هذا التراث المتجمع أعزز البوذية الصينية الحافظ أو المثير.

وبشكل عام، فإن البوذية الصينية لم تتحرف بعيداً طواعية عن النماذج الهندية. فحتى في الفن البوذي الصيني نجد أن الملامح الرئيسية هندية، أما الزينات والزخارف المحيطة فصينية، وعلى النحو نفسه وجدنا الكُتُب الصينيين لم يقلوموا - بشكل عام - أي تراث هندي عقيدي متفق عليه، وإن احتفظوا - أي الكتاب الصينيون - بنوعهم الوطني الخاص. حتى المرق (المذاهب) البوذية المحددة وجدنا أن لها المضمون أو المحتوى نفسه - بشكل أساسي - الذي للمذاهب أو الفرق البوذية الهندية، وإن احتفظوا لها بمذاق صيني. لقد احتفظت البوذية الصينية بكل حواص البوذية الهندية: نظام الراهبة، شعائر العبادة، الكتابات المقدسة، التتريبات على التأمل.

في الفترة من ١٥٠ إلى ١٠٠٠ للميلاد، عندما كانت الصلات بين الهند والصين مطلوبة ومهمة للبوذية، راحت البوذية الهندية تتطور - في الصين - بعمق. فكلما وصلت موجة من الموجات الهندية المتتالية للصين نشأت عنها مدرسة أو طائفة. وقد ازدهرت بعض هذه المدارس وبقيت، وتركزت معظمها وديمقتها من الآداب لتبقى في الشرائع البوذية. وعلى هذا، فالبوذية الصينية تحتفظ - باعتبارها مدارس معاصرة - بالألوار المتعاقبة للبوذية في الهند. لكن البيئة العقلية (الفكرية) في الهند لم تنتقل للصين، ومن هنا فإن المناقشات مع المدارس (المذاهب) الهندوسية لم تكن تحظى باهتمام في الصين فلم يكن في الصين مدارس هندوسية. وعلى هذا، ورغم أن الدارسين الصينيين البوذيين ظلوا يدرسون الأطاريج الهندية، فإن الأساق الفلسفية لم تتأقلم بجماع كما تأقلمت السموترات(*) Sūtras (p.297).

لقد تطورت البوذية الصينية في الأساس من خلال دراسة السموترات في ترجمتها الصينية. ففي الأيام الباكورة (القرنين الثالث والرابع للميلاد) كان البنيي يقرون السموترات ويشرحونها مقالعين مع الكتابات الطاوية والكلاميات Classics. وكان من الطبيعي تماماً أن يمضي زمن طويل قبل أن يتم إدراك المروق الأساسية (الراييكالية) بين البوذية والأساق (أو النظم) الوطنية الصينية - بشكل واضح. بل لقد كان هناك إحساس بأن تفسير السموترات يمثل مشكلة، وخلال القرنين الرابع والخامس عملت المدارس (المذاهب) جاهدة للوصول إلى معانيها الحقيقية. وعلى هذا، ففي الوقت الذي أصبحت فيه الأطاريج الهندية البسيطة معروفة، كان هناك بالفعل تراث صيني قائم

(*) الكتابات المقدسة: خاصة المزمرة إلى يوزا

على للسوترات الماهايانية - تماماً كالسوترات الهندية، لكنه مرتبط بقضايا مختلفة. وفي فترة لاحقة (القرنين السادس والسابع للميلاد) أوجد الصينيون أنساقاً (نُظماً) سكولاستيكية مقلدين في ذلك الأنساق (أو النظم) الهندية، لكنها مستقاة من التراث الوطني (الصيني) التقصيري وتختلف المذاهب (المدارس أو الفرق) الصينية المحددة بشكل أساسي، لأنها اختارت سوترات مختلفة للتعبير عن جوهر انزرها.

والبوذية الصينية تحظى باحترام بين أديان العالم لعدة أسباب، فاعترفون لها كثيرون، كما أنها استوعبت الاختلافات في التجربة الدينية على نطاق واسع. وهي تمد كثرهم من الرجال القسيسين (نوى القداسة) من بين أتباعها، سواء أكان هؤلاء الرجال من زمن مضى أم هي الزمن الحالي، وأثارها الأدبية والفنية جليلة. إنها الأكثر تميزاً مما انبثق عن البوذية الهندية. وهي أساس البوذية الشيطنية والكورية واليابانية - وهي أي البوذية الصينية - رغم ما اعتراها من ضعف في الوقت الحالي، إلا أنها في موقف يمكنها من الإسهام في الحياة النبوية لحضارة العالم.

التاريخ

صاحب وصول البوذية إلى الصين انتشار الثقافة الهندية في آسيا الوسطى، في وقت كانت قد أصبحت فيه الروابط الصينية المباشرة والتجارية بهذه المنطقة (آسيا الوسطى) ذات أهمية. فبحلول القرن الأول للميلاد ظهر عدد من المدن الدول City States المزدهرة في حوضي نهرى أوكنس (جيجون) وتاريم Tarim. وكان سبب رخاء هذه المدن الدول هو الحركة التجارية بين الصين والهند والإمبراطورية الرومانية. وكانت هذه المنطقة منطقة عالمية من حيث الثقافة، فقد كانت بعض هذه المدن تتحدث لهجات إيرانية وتكتبها بالخط الهندي، وكانت تحكمها أسر حاكمية يونانية وتصدرو عملات لها مظهر إغريقي. وكانت القنون في آسيا الوسطى تضم عناصر هندية وهيلينستية وإيرانية. وخلال القرن الأول أصبحت هذه الدول تحت السيادة الصينية. وعلى أية حال، فقد كانت التأثيرات الثقافية الهندية سائدة. فقد وجد الهنود سواء المفاسرون منهم أم الراغبون في الاستقرار طريقهم إلى آسيا الوسطى. وزاح الرهبان البوذيون ينتقلون جيئة وذهاباً مع قوافل التجارة.

وكانت مدينة تون هوانج Tun Huang تقع عند الطرف الصيني لطريق تجارة آسيا الوسطى، وكانت تمثل مجتمعا عالمياً إذ كان يعيش فيها الصينيون والكوشيون Ku-

cheans والسوجدانيون Sogdians والخوتانيون Khotanese والهندو. مقار. ويُقال إن سوقها كانت تشهد سنًا وثلاثين لغة. وكانت الرابطتان الأساسيتان بين سكانها هما التجارة والبوذية. وبهذه الطريقة أو عن هذا الطريق وصلت البوذية برا - على مراحل - إلى حدود الصين. وتذكر الحوليات الإمبراطورية البوذية في الصين، مرة أو مرتين خلال القرن الأول للميلاد، لكن ليس هناك ما يشير إلى أنها حققت أى انتشار، فالتحول الجدي إلى البوذية بدأ في الصين مع وصول عدد من الإرساليات أو البعثات التي يتقن أفرادها اللغة الصينية (بعثات المترجمين) في حوالى سنة ١٥٠ م.

وكان معظم الإرساليات التبشيرية البوذية الأولى إلى الصين من أهل آسيا الوسطى. لقد عاشوا في أديرة تمت إقامتها بناء على أوامر إمبراطورية حيث كان يحضر إليها المريخون (الطلاب) الصينيون. وكان أولئك الذين يعيشون في تون هوانج، يتحدثون اللغة الصينية بالفعل. أما الآخرون فتعلموا التحدث بهذه اللغة قبل أن يبدؤوا مهمتهم. ومن الظاهر أنهم لم يتعلموا قراعتها وكتابتها، وإنما اعتمدوا في ذلك على نُسَاح أو كُتَّبة صينيين، وكانت ترجمة الكتب المقدسة البوذية هي الجانب الأكثر أهمية في مهمتهم التبشيرية. وكان يحضر إليهم رجال الدين الصينيون وجمهور من غير رجال الدين ليستمعوا إلى شروحهم للنصوص الدينية ولتتأقشوا معهم في الترجمة الصحيحة لهذه النصوص إلى اللغة الصينية. إنهم أوجدوا بذلك مجموعة من الصينيين تعرف العقيدة البوذية وتقرأ الموترات Sutras ويقوم الرهبان monks الصينيون بتلاوتها بين الناس.

في هذا الوقت كانت الصين مؤهلة للتحول للبوذية. فأسرة هان الحاكمة Han dy- nesty كانت في مرحلة انهيار، وراح قادة الجيوش يتحاربون مُتَحِقِّين بالبلاد دمارا هائلا. وحضرت الصلات مع آسيا الوسطى على استحلاب ما هو دُخِل، وصمف التراث الصيني القديم، ولم يعد الصينيون يأنفون من استقدام أشياء أو أمور من خارج بلادهم. لقد حول الانهيار الاجتماعى روح المصور بعيدا عن العقيدة المانوية لهذه الدنيا، وعمل على التطلع لملاذ دنيوى - ملاذ يلجأ إليه الناس في هذا العالم أو هذه الأرض. وخلال القرن الثالث، عاد المفكرون الصينيون للفلسفة السياسية التي قال بها شوانج تشو Chong-Tzu ولاو تشو Lao-Tzu، تلك الفلسفة التي طال إهمالها، وابتعدوا عن ملاحقة المناسبات والسلطة، كما ابتعد عصر أو جسطين وجيروم Augustine & Jerome عن منية هذا العالم.

وخلال القرن الثالث، أصبحت الصامجا^(*) Samgha الصينية قوية راسخة. ورغم الحروب الأهلية راحت الإرساليات التبشيرية البوذية تصل للصين وتلقى ترحيبا. وانتشرت البوذية في الصين ووصلت إلى وادي يانجنسو Yangtzu. وحصلت جماعة رجال الدين على ترجمة الفينايا Vinaya (P. 268) فأسسوا نظاما صحيحا للرئاسة (أي نظاما لترسيم أو تعيين الكهنة ورجال الدين). وفي سنة ٣٦٠، انطلق عدد من (العجاج) الصينيين عبر آسيا الوسطى بحثا عن الكتب البوذية المقدسة. وصلوا إلى خوتان Khotan - التي كانت من الناحية العملية ضمن الهند - وعادوا حاملين نصوصا لإقامة الأدلة على الشريعة (البوذية) المتنامية. وعلى هذا، فبنهاية القرن، كانت المؤسسة الدينية البوذية Church، في نهاية مرحلة الحضارة (النكون).

وخلال القرن الرابع، امتدت المؤسسة الدينية البوذية Church. وأصبحت البوذية هي العقيدة السائدة في الصين. وخلال هذا القرن اجتاحت الحروب الصين، فاجتاح الزعماء البرابرة المناطق الشمالية. ومع هذا، فقد حولت الإرساليات التبشيرية البوذية كثيرين من هؤلاء الزعماء إلى البوذية وعملت على التخفيف من وطأة حكمهم القاسي بقدر الإمكان. وكانت اهتمامهم البوذية، ذات تأثير كذلك بين رجال البلاط الإمبراطوري في نانكج Nanking. لقد راح الزعماء الصينيون الآن يلقون المحاضرات عن الصوترات، وراحوا يكتبون الشروح والتعليقات. وتطورت مدارس تفسير مختلفة بحثا عن المعاني الحقيقية للكتب المقدسة. وكان من بين رجال الدين البوذيين البارزين في هذه الفترة: تاو آن Tao An، وترجع شهرته لمرضه لسفر تمام حكمة الصوترات Perfection of wisdom Sutra (p.308). ولإعداده لأول فهرس للكتب المقدسة. وهوي يوان Hui Yuan حواراي تاو آن الذي أسس (أي هوي يوان) جماعة منقطعة لمبادأة أميتابها Amitabha، وراح لأكثر من ثلاثين سنة يوجه مسار البوذية الصينية من خلال كتاباته القوية التي كان يصدرها في الوقت المناسب.

وخلال القرن الخامس، أكملت البوذية هيمنتها على الحياة الدينية في الصين، وراح ملوك الدول الصينية المحققون يرفعونها واعتقها معظم السكان. وخلال العقود الثلاثة الأولى من القرن، قدم عدد من المترجمين العظام كتباً مقدسة جديدة للصين. وأعظم هؤلاء المترجمين بل أعظم المترجمين على الإطلاق هو كومارا - جيتا Kumara jiva

(*) منظمة رجال الدين. (المترجم).

الذى وصل إلى الصين في سنة ٤٠١. وكان ثلاثة آلاف من رجال الدين البوذيين وكثيرون من الموظفين الرسميين يحضرون أثناء ترجمة كومارا - جيهقا وفريقه. وكان يحضر دروسه بشكل منتظم أكثر من ٥٠٠ تلميذ، ودرس معظم الرهبان المهمين من الجيل الأكثر شمابا على يديه لبعض الوقت. وكانت الفترة التالية فترة نشاط عقلى منتج ومكثف، فبعض رجال الدين البوذيين درسوا Vinaya التي كانت متاحة في ذلك الوقت بنسخ (روايات) عديدة. وبعضهم تخصص كل واحد منهم في شرح سوترا Sutra واحدة، وآخرون انشغلوا بالتحقيق بين ما يبدو متناقضا في تعاليم السوترات المختلفة. وأسهم عدد قليل من المفكرين مثل سنج شاو Seng Chao وتلو شنج Tao Sheng بإسهامات مستقلة وأصيلة تماما في الفكر الصيني.

وأقدم الفنون البوذية الصينية التي وصلتنا تعود للقرن الخامس. لقد أنشأت أسرة Wei الحاكمة البوذية في الشمال العربى أضرحة الكهوف (مزارات الكهوف) في يونكانج Yunkang. بالقرب من السور العظيم حيث استمر العمل فيها لحوالى قرن. ويُقال إنه تم استخدام ثلاثين ألف عامل بأسرهم من تون هوانج Tun Huang للعمل في يونكانج Yunkang. لكن يونكانج كهوفها البالغ عددها اثني عشر كهفا منحوتة في الصخور الطבעية في واجهة الجُرف (أو المنحدر الصخري والمنحوتات المنحوتة في الأسوار والأسقف والأعمدة والمداخل، ليحت هي كل ما بقى من فنون هذه الفترة. فهناك الكثير من البلاطات التي تحمل نقوشا تذكارية، والتماثيل البرونزية بعضها قد نُقش عليها اسم الصانع وتاريخ الصنع. لقد كان الفن الصيني الباكر مختلفا بشكل صارخ في الموضوع والأسلوب مع التراث الهندى الشمالى (تراث شمال الهند) (جراندهاران Grandharan). إذ تم تمثيله أثناء انتقاله عبر آسيا الوسطى، ومن ثم إضافة زخارف صينية إليه. وفي هذا الوقت لم تكن قوانين في النحت الهندى معمولاً بها بعدهايرها في الصين. فقد أدى تأثير المبالغة الصينية والتحويلات الصينية إلى أن أصبح الفن الصينى الهندوسى أقرب إلى النمط الأوروبي (الرومانيسك European Romanesque). لقد أصبح الفن الهندوسى الصينى ذا أسلوب هيلينستى جراندهاراتى Heifenistic Grandharan. فى الفن - كما في الفكر - كان القرن الخامس فترة فردية متباينة (نزوعاً نحو الفردية بشكل مختلف Varied individualism).

وخلال القرن السادس، تعمق الدين الفردى (المتسم بالنزعة الفردانية) الذى ساد فى القرن السابق (الحامس)، وأصبح ديناً مقنناً. فقام معلمون (دعاة) مشهورون ببناء أنظمة (أنساق) عظيمة، ومن هؤلاء شيه آى Chih-i مؤسس فرقة أو عقيدة تيان تاي T'ien-tai وتشى - تسانج Chu-Tsang مؤسس فرقة ميان - لون Lun - San التى جذبت آلافاً من المريدين، واكتملت المدارس بأنظمة أو أنساق فلسفية وبشروحات للموتورات والليتورجية (الطقوس الدينية) وطرق التأمل، وكرمت الأسرة المالكة هؤلاء المعلمين (الدعاة) الذين أقيمت من أجلهم أديرة (معابد) ضخمة واسعة، إلا أن هناك استثناء من فترة هذا التعامل الملكى، ونعنى بها ما حدث فى الصين الشمالية حوالى سنة ٥٧٥؛ إذ تم إجبار ثلاثمائة ألف راهب وراهبة على ترك حياة الرهبنة والعودة للحياة المدنية العادية.

وبعد حوالى سنة ٥٥٠م، تلقى الفن البوذى الصينى تأثيرات هندية جديدة ممثلة فى أسلوب الجويتا Gupta style، بالإضافة إلى أن تحديد مستويات وأنماط الوسائل الفنية وطرائق الإنتاج الفنّى قد أدى إلى ظهور أسلوب فنّى مصقول ومقنن. لقد امتزج الإحساس الصينى بالخطوط (المناصر الخطية) بالإحساس الهندى بالكتل والمخططات masses & planes، فكانت النتيجة أسلوباً فنياً ناضجاً ومفعماً بالحياة امتازت به فترة تانج T'ang (٦١٨ - ٧٠٧). وعلى هذا، فقد تجلت الروح البهائية للعصور فى الفن كما تجلت فى الفكر والمؤسسات.

وخلال القرن السابع، وصلت البوذية إلى مكان الصدارة فى عهد اميرة تانج T'ang فى بداية عظمتها. فراحت أجيال من المعلمين تفسّر أنساقاً فكرية أو تطور أنساقاً موجودة بالفعل، وتعلمها للألوف. وانتشرت مدرسة أساتذة الفينايا Vinaya كما انتشرت معها دراسة القانون وتاريخ السامجا Samgha - وعاد هسولن - تسانج Hsuan-Tsang - الحاج والمترجم المشهور - إلى الصين بعد أن مكث فى الهند خمس عشرة سنة حاملاً معه آخر صيغها من مدرسة هيجنانافادا (Yogacara P.317)، وأنشأ ثلاثة أساتذة بارزون مدرسة هوا - ين Hwa-yen التى تمثل آخر النظم السكولاستية العظمى. لقد وصلت تماثيلهم الأرض الطاهرة Pure Land إلى شكلها الواضح المحدد، وأصبحت عبادة أميتابها Amitabha واسعة الانتشار خاصة فى الصين الشمالية. وفى ظل الأب المؤسس السادس ظهرت حركة Ch'an كمذهب (أو فرقة) محددة (واضحة المعالم). وعلى هذا، فالاجامات المختلفة التى كانت فاعلة منذ القرن الخامس قد تمحضت أخيراً عن تمييز واضح للمذاهب البوذية المختلفة.

وحلال القرن الثامن ولوائل التاسع، راحت كل المذاهب تقيم صروحاً فكرية فوق أساساتها. فقد نشر تلاميذ الأب المؤسس السادس تعاليم شان Ch'an عبر الصين بل وحتى في التبت، وكان من بينهم عدد من الأساتذة البارزين ظهرت لمعيتهم في سفر «الحالات القديمة» old Cases، الذي حلول تلاميذ شان المتأخرون زمناً الشامل فيه. واستمر مذهب الأرض الطاهرة، في نشر عبادة أميتلها Amitabha الذي كان شخصية شعبية في فنون هذه الفترة. وكان هناك عدد من مؤلفي الترانيم البارزين بين الأميتابهيين في القرن الثامن. ووصل مذهب الثمين - ين Chen-yen - آخر المذاهب الهندية المستوردة خلال القرن الثامن وظل منتشراً لفترة. هذه الأنشطة الدينية المختلفة تركت تأثيرها على ثقافة تانج T'ang. وكان كثيرون من الأباطرة بوذيين على نحو أو آخر، وكان غالبهم متعاطفاً مع البوذية. وكان كثيرون من الشعراء الكبار في القرنين الثامن والتاسع بوذيين، بل وأصبح بعضهم رهباناً. وكان أشهر الرسامين بوذيين. وامتلات الفنون الصينية بالموضوعات والإشارات البوذية، كما امتلات أيضاً بهذه الموضوعات وتلك الإشارات آداب الفترة وفولكلورها.

وخلال القرن التاسع، راح حكم التانج T'ang يمانى من تدهور الأحوال الاقتصادية والنزاعات. وانهارت القوى الإمبراطورية ونشبت نزاعات شديدة بين زُمر (جماعات) البلاط. وكان أحد ظواهر هذا المزاج هو إبطال (مجمع) البوذية في سنة ٥٤٨. وكانت نوافع القرار الإمبراطوري بإلقاء السامغا Sangha ومصادرة أراضيها وممتلكاتها تكمن وراءها عوامل اقتصادية، فقد كلفت الدولة ثمانى أزمة مالية بالإضافة للحناس الطاوية Taoist malice التي اصاخ إليها الإمبراطور. وجرى تدمير المعابد والرسوم والكتب، وأجبر الرهبان والراهبات على ترك الرهبنة، فما عاد أمامهم إلا العودة لأعمالهم أو مواصلة الدعوة الدينية بشكل سرى، وظل هذا هو الوضع حتى انتهى الحظر. ورغم الجهود الجادة لإعادة ما دمره هذا الحظر الأنيب ذكره، إلا أن ذلك كان متعبراً، لقد كان تدمير المكتبات ذا نتائج مدمرة للدراسات الدينية. وأضعف تدمير المعابد وما بها من هيبة البوذية في نظر الجماهير. وعانى مذهباً شان Chan والأرض الطاهرة Pure Land أقل مما عانته المذاهب الأخرى؛ إذ كانا مذهبين لا يعتمدان كثيراً على المكتبات والمنشآت المبنية (الكاتدرائيات)، وعلى هذا فقد كان لهذين المذهبين مدلول أكثر وفرض أكثر في أواخر القرن التاسع.

وكان أحد نتائج هذا الحظر الكبير هو الحفز على طباعة الكتب المقدسة (الهندوسية)، فقد عُرفت الطباعة على الحجر في القرن الثامن، وعلى أية حال، فأقدم الكتب المطبوعة والموجودة حتى الآن هو نسخة من الديهاموند سوترا Diamond Sutra الحاكمة - خلال القرن الحادي عشر، والثاني عشر والثالث عشر، ورغم أن كل المذاهب والمدارس كانت مجال دراسة وممارسة، إلا أن مذهب شان Ch'an كان هو الوحيد الذي استمر يتطور تطوراً نوعياً Qualitatively. لقد تغلغل بعمق في ثقافة هذه الفترة، وهي الوقت نفسه أثرت القيم الحضرية لبلابل أسرة سنج في مذهب شان.

وفي هذه الفترة كان فلاسفة الكونفوشيوسية الجديدة مشغولين لإعادة هيكلة التراث الفلسفي القديم لقد تأثروا بشكل ملحوظ بالبوذية رغم كراهيتهم لها، ومع هذا فإن الانتصار النهائي للكونفوشيوسية الجديدة كان بمثابة نكسة للبوذية باعتبارها هي الأساس فلسفة علمانية مرتبطة بهذه الدنيا.

وكان فن فترة تانج T'ang (٦١٨ - ٩٠٧) هنا حيويًا ونشطًا. وهي الفترات الثلاث راح فن صناعة الأيقونات (النماثيل الدينية) يميل أكثر فأكثر نحو النكوينات الحصية والزينات، وينحى أقل فأقل نحو قوة الخطوط والتشكيلات. لقد أصبحت الأساليب أقل كلاسيكية، وأخيراً همد التراث أو بتعبير آخر ركبت التقاليد الفنية.

وبينما كانت تقاليد فن صناعة الأيقونات البوذية تضعف في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ظهرت مدرسة الرهبان الرسامين في ظل تأثيرات شان Ch'an الذين طبقوا أسلوباً مُستقى من تقاليد الفن غير الديني، ورفضوا سيمتوية الأيقونات في التراث الهندي Sino - Indian Tradition. لقد عملوا بجد لاختصار وسائل التعبير الفني جاعلين كل خط وكل ظل مشيراً إلى أقصى ما يمكن أن يعنيه، وركزوا على تكثيف الرُثم ومزج الألوان والاتساق النغمي. هذا الأسلوب القوي البسيط كان ذا تأثير جمالي خصب وفائق. وفي أيدي أساتذة الرسم بالحبر أصبح الرسم ممارسة للتأمل وأصبحت رسوماتهم شكلاً من أشكال التأمل.

واستمرت مدرسة شان للرسم في الازدهار حتى القرن السابع عشر. واليوم مازال هناك أناس يستطيعون الرسم بهذا الأسلوب المميز، لكنه أصبح الآن تقريباً جمالياً أكثر منه تراثاً أو تقليدًا فنياً.

وترتبط أوجه الفن البوذي الصيني بأوجه الدين البوذي. لقد كان القرن الخامس واولائل السادس عصرًا للممارسات الفردية للتعاليم، وامتصاصها واستيعابها. وكان آخر القرن السادس فترة انتقال إلى المذاهب (الفرق) المنظمة والأنساق (النظم) المنضبطة. وكانت فترة التانج T'ang هي فترة النصح في العقيدة في ذروة قوتها. ولم تكن الفترة من القرن العاشر إلى الثالث عشر ذات إبداع، وإنما اُتسمت بالاستقرار والحيوية والمراجعة في جوانب معينة. وعاش الدين من القرن الثالث عشر إلى السابع عشر على تراثه المتراكم جيلاً بعد جيل، لكنه فقد زحم التقدم.

لقد أخذ المغول Mongole - الذين حكموا الصين خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر - بالتعبيرات التي أحدثتها التبت في البوذية، وراحت المؤسسات اللامية Lamaist تُنشئ لها مذاهباً منفصلاً في الصين، ورغم أن المغول تسامحوا مع كل الأديان، إلا أنهم تعاملوا مع البوذية. وأسرة مينج Ming (١٣٦٨ - ١٦٤٤) التي أعادت الحكم الوطني راحت تتطلع ورأىها إلى الحقب الزاهرة في عهدي التانج والسُّنَّج Sung - وأخذت بالثقافة المحافظة ومساد سلطان الطرائق القديمة. ولم تكن البوذية عرضة لسيئات أو مثيرات جديدة ولم تعد تصور قصايا أو مشكلات جديدة، فالمعتر من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر هي بشكل عام عصر انقلاق الرؤى أو انقلاق التصورات الذهنية، ومع هذا فقد كان هناك عدد قليل من المفكرين وللقيادة البارزين في كل جيل من أجيال رجال الدين.

وقد شجعت أسرة مانشو Manchu الحاكمة (١٦٤٤ - ١٩١١) اللامية Lamaism خاصة لأسباب سياسية، ونشرت طبعات من الكتب المقدسة البوذية باللغة الصينية والتبتية والمانشو. وهي الوقت نفسه، أصبحت مراسيم تقيد الدخول في نظم الرهبنة وتقلص أنشطة الرهبان. وكان الهدف من هذه المراسيم هو زيادة الدخل القومي حتى يتسنى تمويل الأديرة، ولبيع اللصوص وقطاع الطرق وغيرهم من أعداء الحكم من التنحى في رُى الرهبان. وكان من المطلوب أن يحصل كل راهب على تصريح رسمي قبل التحلي عن حياة الأسرة، ليكون هذا التصريح بمثابة جواز مرور له.

ولا توجد إحصاءات رسمية عن عدد البوذيين من غير رجال الدين، في الصين، في أي وقت، وهذا يرجع في الأساس إلى أن الفدر البوذي (طقتن تشينج بوذي جديد Up-asaka vows) لم يخضع أبداً للإشراف الحكومي وعلى أية حال، فإننا نجد أن تواريخ

الأسرات الحاكمة تقدم لنا إحصاءات عن المظلم الديوية في فترات محددة. ففي الفترة من ٤٧٦ إلى ٥٤٠ كان عدد المعابد البوذية قد ارتفع في الصين الشمالية من ٦٥٠٠ إلى ٣٠ ألفاً، وارتفع عدد الرهبان والراهبات من ٨٠ ألفاً إلى ٢٠٠ ألف، وربما كان في الصين كلها حوالي ٥٠٠ ألف راهب في وقت بلغ فيه عدد المبكرن حوالي خمسين مليون نفس. وفي سنة ١٧٥٦، كان هنالك خمسة ملايين راهب من بين عدد السكان البالغ حوالي ٥٠٠ مليون. وعلى هذا، فالبوذية الصينية مارالت في حالة انتشار رغم صرخها الذي اعتراه الخراب.

الكتب المقدسة

«التريبيتاكا» الصينية هي مكتبة الكتابات المقدسة والكلاسية التي تضم تراثاً هدياً وإسهامات صينية حقيقية. وتكتب هذه المكتبة تختلف من طبعة إلى أخرى، ويتم إجازة النصوص، لا بقرار من مجالس عالمية (مسكروبة) تقرر مدى شرعيتها، وإنما يتوقف هذا على حكم محرريها الذين يفتون بما إذا كان هذا الكتاب أو ذاك جديراً بالاحتفاظ به كجزء دائم من التراث الصيني. ولهم هناك «كتاب مقدس Bible» لبوذية الصينية، فلامؤمنين البوذيين الصينيين مطلق الحرية في قبول مولودية أي نص يختارونه من هذه «التريبيتاكا Tripaka». والسوترات الماهايانية تحظى بقبول عالى كقص موثق، ومع هذا فأقل من خمسين عنواناً من بين مئائة عنوان من هذا القسم من هذه التريبيتاكا هي التي حققت قدرًا من الانتشار المؤثر. فكل طائفة (أو فرقة أو مذهب) تختار سوترا أو اثنين أو ثلاثة لتكون مرجعيتها الأساسية، لتكون هي «الكتاب المقدس Bible» للمؤمنين فيها (أي في هذه الفرقة أو هذا المذهب)؛ وبالإضافة لهذا فهناك بعض السوترات تحظى باحترام عام (عالي) ويتم قراءتها على هذا المستوى.

وهناك كثير من التجميعات والطبعات لمجموعة الكتب المقدسة البوذية الصينية (التريبيتاكا الصينية). وأول مجموعة تم إعدادها في ظل الإمبراطور الورع وو الليانجى Wu of Liang خلال أوائل القرن السادس. وكانت هذه المجموعة المخطوطة مكونة من ٢٢١٢ عملاً. وتم تجميع ثلاثة مخطوطات جديدة هي ظل أسرة سويّ Sui الحاكمة حوالي سنة ٦٠٠ للميلاد. وأقدم نسخة مطبوعة تمت تحت رعاية أسرة سونغ Sung الحاكمة في سنة ٩٨٠. وهذه النسخة الأثرية استلزمت ١٢٠ ألف لوح طباعي خشبي. وبعد ذلك الوقت صدرت التريبيتاكا كلها في طبعات كثيرة متفحة في الصين وكوريا

واليابان (طباعة على ألواح محفورة) وصدرت طبعات عدة بالطباعة العادية (طباعة الحروف المتحركة) في اليابان خلال القرن الأخير. وآخر هذه الطبعات هي الطائشو تريبيتاكا Taisho Tripitaka التي نُشرت بين سنة ١٩٢٤ و ١٩٢٩، وكانت في خمسة وحسين مجلداً. وهناك ملحق طائشو في خمسة وثلاثين مجلداً. والتريبيتاكا لا تضم كل كتابات البوذيين الصينيين التي نشرت في كثير من المجموعات، وبعض هذه المجموعات أضخم من التريبيتاكا.

والتريبيتاكا الصينية مستودع فريد للمعلومات عن تطور البوذية الهندية. وثلاثها ترجمة عن اللغات الهندية. ومعظمها قد تُرجم قبل سنة ٧٥٠. وعلى هذا فهي مترجمة عن إصدارات أقدم من النصوص السمسكريتية غير النصوص التي اعتمد عليها مترجمو التبت. فالتريبيتاكا الصينية - على عكس التريبيتاكا التبتية - تضم السوترات الهانايانية كاملة (أجاماس Agamas) وفي الحقيقة، فإن حوالي خُمس الطائشو تريبيتاكا يتكون من أعمال من الهامايانا (الهينايانا). وعلى هذا، فرغم أن بوذية الصين هي بوذية الماهايانا إلا أنها احتفظت بثرات بوذية الهينايانا (الهانايانا) كاملاً.

فالقسمان الأكبران للتريبيتاكا هما سوترات الماهايانا مع تعليقات صينية عليها، وهذه تمثل من ناحية أساساً مسهلاً لمؤلفي الكتب المقدسة الهندية، ومن ناحية أخرى محاولة صينية أكيدة للسيطرة على معنى الكتب المقدسة الهندية. فكل مذهب «من المذاهب المتحررة Catholic Sects»^(٥) لكل منها تفسيراتها للسوترات الأساسية، وعلى هذه التفسيرات تقوم المسائل العقائدية

وبشكل عام حظيت الكتابات المقدسة لليودية الصينية بإخلاص كثير من أجيال الأدباء وولايتهم. فهذه الكتابات توصي بدمم الأباطرة الذين يقدمون الدعم المالي للترجمة والشر والدعوة (التبشير). وهي - أي الكتابات - تقدم الإخلاص والتكريس لجماهير الصينيين العائدين.

العقيدة والممارسة

قبل أن نتناول الانقسامات المذهبية لليودية الصينية، من الضروري أن نلخص بعض الملامح المخورية التي تشترك فيها كل المناطق التي تعشق البوذية رغم درجات الخلاف بينها. وللمصطلحات الأساسية لهذا المشترك بين الطوائف اليهودية هي: تناسخ الأرواح،

(٥) المعنى غير واضح بالنسبة للمترجم. (المترجم).

والجدارة أو الاستحقاق Merit، والمعبادة Worship، والشخصيات المعبودة Worshipful personages. وهى لميبت تعاليم عقيدية doctrine (وإنما إيمان وتصديق belief)، وهى متغلغلة فى الأمور الدنيوية حتى إن عدداً قليلاً من البوذيين هم الذين يمكنهم شرحها للغريب (غير البوذى).

فتناسخ الأرواح (السامعمارا) هو العرض الكوسى (الكوزمولوجى) فى البوذية، أو بتعبير آخر العرض المتعلق بمشاة الكون (أو الدنيا) واستمراره. فمستويات planes الحياة فى التناسخ أو الأقدار «المصتة» destinies، هى المبرج الذى تجرى فوقه المعاناة والخلاص من المعاناة. فالأقدار الدنيا Lower destinies (الجهيم، ومملكة الأشباح، ومملكة الحيوان، ومملكة التيهان أو الجبارين titans) هى عوالم (أو منازل) الثواب والعقاب، والحرمان، والمساواة بما يمتشى مع آلام الحاسى (بضم الميم). ومملكة الأرياب هى عالم المكافأة (الثواب)، أى العالم الذى يقضى فيه المرء فترة تناسب مع ما يستحقه، وهذا الثواب لا يريد، وإنما يمكن للمرء - فقط - أن يستمتع بالقرى المحصص له منه. فالقرى destiny الإنسانى^(٥) (يستخدم كلمة «قدر» هنا تجاوراً) يكاد يكون هو «حظه» كل البشر رغم أنه مفهم بالمعاناة، إلا أن البشر هم وحدهم (دون سائر المخلوقات) الذين يستطيعون زيادة جدارتهم (لواهم) أو آثامهم. هم طريق المبادرات الأخلاقية يمكن تحقيق التمييز هالجبان أو الفردوس «أراضى المودة» هى حقيقة بالنسبة للمبودات، وهى تمثل «قدراً» غير نتهوى (أو غير أرمى) للبشر، فى هذا الفردوس (أرض البوذات) تكون الظروف ملائمة للتطور الروحى المثالى. لكن أرض البوذا (الفردوس) تختلف تماماً عن سموات الأرياب، فالكل فى أرض البوذا يصل إلى التمييز حقاً وصدقاً وليس هناك أى قدر (مستوى plane or destiny) دائم، أى مُنقسم بالديمومية، أو بتعبير آخر لا إقامة دائمة، رغم أن الفرد قد يكون مأكثاً فى قدره (مستواه) منذ عهود مسحية قبل أن تكون أعماله قد نضجت the ripening of deeds ليستقل إلى قدر (مستوى) آخر.

وفكرة تناسخ الأرواح لميبت بلا شك دوراً كبيراً فى تحويل الصيبيين إلى البوذية، إنها فكرة ذات فترة حقيقة وذات قوة درامية كبيرة. إنها تقدم صورة لمكان الإنسان فى الكون لا تنافسها أية صورة محلية أخرى. والبوذيون الصيبيون مُجمعون على فكرة

(٥) استخدم المؤلف أيضاً كلمة Plane بمعنى مستوى، كمرادف لكلمة الضر destiny (الترجم).

التناسخ هذه لا يشهد عن الإيمان بها أحد . فاليسطاء منهم يؤمنون بالانتقال الأرواح (تناسخها)، والمتكلفون منهم هموا هذه العقيدة بمعنى انعدام الروح (لا يؤمنون بوجود الروح . انظر ص ٢٩٢) . وموضوع الأقدار (المستويات) الستة ظهر في الفنون والآداب الشعبية مصحوباً بزخارف والوان جميلة.

وه الجدارة أو الاستحقاق أو الثواب Merit . هي نوع من الفصل الروحي يُضفى على من يقوم بأى عمل صالح . أو كلمة صالحة أو فكر صالح . وفي هذه الحياة أو في الحيات المتتالية الأخرى تجلب الأعمال (أو الكلمات أو الأفكار) الصالحة لفاعلها ما هو خير . كما تجلب الخير أيضاً لمن «يحيلها» الفاعل إليه . والأعمال السيوية لا تؤدي إلا إلى القليل من الثواب . أو الجدارة أو الاستحقاق Merit . أما الأعمال الموقسيوية (الملوية أو غير الأرضية) . فتجلب ثواباً غير محدود . وهناك بشر قليلون يمتريهم قصور شديد في الصلاح فلا يمكنهم الإنيا بأى عمل صالح يستحق الثواب . ولكن كل ثواب محدد إنما هو تأله مقارنة بالثواب اللامحدود .

وكثرة الطرائق الدينية المسموح بها تتناسب مع القدرات التى تمتلكها الكائنات الحية في «الموائم الثلاثة Three Worlds» . بل هناك بشكل محدد طريقة عليها نبلغ في علوها التنوير الكامل . الذى يصل إليه أولئك الذين تروءوا بجدارة (استحقاق) لا تحدها حدود . أما الآخرون فهم دون هذه الطريقة . والمؤمنون الآخذون بالطرائق الأخرى لا بد أن يصلوا إليها أحياناً . وعلى هذا . فكل أسلوب في البحث عن الجدارة (الثواب) هو أسلوب صالح في نطاق نوعه ودرجته . فالعلو (أو السمو) والتنوير النام ليس من السهل أن يصل إليهما معظم البشر . ومع هذا قد يتقدم بهوهما البشر العاديون رغم محدودية ظروفهم وطاقاتهم .

ومن بين الممارسات المتعددة التى تجلب الجدارة (الثواب Merit) هناك ممارسات مميزة أصبحت مؤسسية (أى ذات نظام مؤسسى) . فالإحسان المحتاجين . وتقديم التبرعات والهبات لقضية «التجواهر الثلاث Three Jewels» مسألة تشجعها الكتب المقدسة . وتحظى بتقدير على نطاق واسع . والعمل على نشر الدراما عمل يحظى أيضاً بجدارة هائلة مشهرة . وكان تمنح الكتب المقدسة ذا أهمية عملية قيل اختراع الطباعة . ومنذ دخول الطباعة راج الإمبراطور والناس العاديون على سواء يدفعون الأموال لنشر الكتب المقدسة . وكان رسم الصور الدينية واقتناؤها من بين الأعمال المستحقة للثواب .

وعندما يكون الشخص العادي في حاجة خاصة للرحمة، كأن يكون مريضاً ومتأثلاً لفقد عزيز أو مكلوماً بسبب فقد في ثروته، فإنه غالباً ما يعهد للرهبان بتلاوة الصوترات والدعوات المقدسة. ويتم هذا أيضاً في الذكرى السنوية لموت عزيز لإحياء لذكراه.

وهناك مجموعة أخرى من الممارسات تتكون من مراعاة نذور بغيرها لفترة خاصة من الزمن. فالامتناع عن تناول اللحوم والخمر والامتناع عن الاتصال الجنسي، غالباً ما يمارسه البعض على أساس متحرر الحياة أو الحياة المتحررة Releasing life، وهناك أعمال أخرى من أعمال التقوى تتمثل في الذهاب للسوق لشراء أسماك لتتناولها المواجه التي تُباع دائماً حية، وإطلاق سراحها. بالإضافة إلى أن كل أنواع العبادة تستحق الثواب.

وليس في أي من هذه الممارسات ما هو قصر على البوذيين الصينيين. فلهما كانت الاختلافات العقيدة بين المذاهب أو المناطق، فالممارسات (الطقوس) البسيطة لا تختلف إلا قليلاً في نطاق التراث الديني الهندي.

أما العبادة (پوجا Puja) وهي العمل الذي يريه المؤمن بالرموز المقدسة وما تمثله هذه الرموز، فهي مسألة أساسية في البوذية كما هي أساسية في الأديان الأخرى. إنها - أي العبادة - تتمثل في تقديم الهدايا (المنح)، والخدمات (الصلوات) للجواهر الثلاثة (بودا وزما وسمجا)، وتتمثل هذه الهدايا في الأشياء الجميلة التي توضع عند الأضرحة، وكذلك التي تقدم لجماعة الرهبان، أما الخدمات (الدعوات أو الصلوات) فتتمثل في ترتيب الكتب المقدسة، والدعوات الطقسية، والقيام بأعمال طقسية كمسح، راحتي اليمين ممأ في وضع تمبّد، وحرق البخور، والدعوة للدرما والإصفاة إليها. تلك هي المظاهر الخارجية للمباداة أما المباداة الداخلية (الباطنية) فتتمثل في تأمل بودا أو بوديساتفا وتركيز الإيمان فيه والتكريس له. وتأمل البودا يشبه إلى حد كبير «صلاة التامل Prayer of Contemplation» في المسيحية.

ومن الصعب أن نقول ما إذا كانت كلمة «صلاة» بالنسبة للبوذية قد تؤدي إلى تضليل قارئ هذه الموسوعة أم لا. من المؤكد أن مؤمنين كثيرين يتضرعون طالبين تخليصهم من متاعبهم الشخصية، طالبين النظر بعين المعطف من البوديساتفات كوان ين Kuan - yin وتي - تساج Ti - tsang ومن البوذات يلو شيه Yao shih وأميتو Amit'o. والطقوس (الليتورجية) مثل (الدعوات اليومية في فرقة أو مذهب شان Ch'an) تتضمن رعايات

لسعادة الأمة والبشر كما لو كان المصلون يطلبون «الشفاعة»، لكن الحقيقة أن تحقيق هذه الرغبات يكون من خلال الثواب الناتج عن تلاوة النصوص الدينية أكثر من كونه نتيجة استجابة اليودات والبوذايسانتات.

أما الشخص المعبود The Worsipful personages فهي إما بشرية أو فوق بشرية، وهي ذات قداسة، ويتوجه إليها المعبدون بالمعبادة. وما دامت آية درجة من درجات القداسة تستحق التوقير، فإن عددًا كبيراً من القديسين الهنود والصينيين وكل من توت رؤاؤهم في مقابر القديسين يحفظون بما يستحقونه من توقير محدود، وعلى أية حال، فالمعبادة الحقيقية هي تلك الموجهة إلى اليودات والبوذايسانتات غير البشرية، أو الذين هم فوق بشريين Superhuman والذين يمتلكون وسائل لا حد لها لتحقيق الصلاح والبصيرة والقدرة. ومن الناحية العملية، لا يجد إلا عددًا قليلاً من اليودات والبوذايسانتات المذكورين في السوترات ممن هم موضع عبادة في الصين، وأهمهم ساكياموسى بودا Sakyamuni Buddha (أمينو Anut'u) وميتريا بودا Maitreya (ميلو Milo) وبيساجياجورا بودا Bhasajagura (ياو - شيه Yao - chih) والالوكيتيسفارا Avalokitesara بوديسانتا (كوان - ين Kuan - yin) وكاشوتيجاربا بوديسانتا (Ka-shutigarbha) (تى - تسامج Ti - tsang)، وتقوم عبادة هؤلاء على سوترات هندية تعزو صفات معينة للشخصية القدوسة.

ويوصف ساكيامونى Sakyamuni (وهو بودا الشخصية التاريخية المروعة) بالملص (يتشبهه اللام وكمرها) الصلبي الأبدى (الذى لا نهاية له)، وذلك في سوترا الساذرماهوداركا Saddharmapundarika وهي أكثر السوترات شعبية في الصين. وتشيع صورة ساكيامونى في الفن الصيني في مختلف الحقب، وهو الهدف الرئيسي للعبادة عند فرقة (مذهب) التياناى T'ien - t'ai، ويؤكد مذهب الأرض الطاهرة تماثل أميتابها وساكيامونى. ومذهب الشان Ch'ao يتتبع مراحل انتقاله من عمق الزمى إلى أن أصبح هو ساكيامونى الشخصية التاريخية المعروفة.

أما ميتريا Maitreya فهو بودا المستقبل. وهو الآن مقيم في سماء التوشيتا Tushita حيث تحصل الموجودات على ميلاد جديد إن كرست نفسها للبحث عن هذا الميلاد. وقد ظلت شعائر العبادات المرتبطة بميتريا منتشرة جداً في الصين حتى القرن السابع، وكانت صورة في هذه الفترة يتم إنتاجها بأعداد كبيرة تقوى صورة أميتابها.

اما أميتايها هيهيمن على الأرض الطاهرة أو أرض بوذا pure land or Buddha land التي يُطلق عليها سوكافاتي Sukhavati. وتمتّع هذه الأرض المباركة بعيداً في الركن الغربي للكون the Universe. وكان أميتايها في وقت من الأوقات بؤبؤسانقا من عهود مسيحية لا حصر لها، وفي هذه العهود نذر أن يخلق اضل الأراضي الطاهرة (المباركة) ويحلّوها بكل كمال. لقد نذر أن أي شخص يذكر اسمه (أي اسم أميتايها) بإخلاص يضمن أن يولد من جديد في سوكافاتي (أرض البوذا أو الأرض الطاهرة أو الأرض المباركة)، والبوديسانقا في سممه نحو البودية الكاملة (المقصود الاستارة الكاملة) يجمع ما لا يُحصى من الجدارة والامتحاق، ويستخدم هذا في بناء أرض طاهرة لصالح الموجودات الحية. وتُدور البوديسانقا هذه تظل تسرى في النور حتى يتم تحقيقها. ونظراً لتدور أميتايها العظيمة وجدارته التي لا نهاية لها فهو يملك سلطاناً لا حد له لإنقاذ أو تخليص من يشاء، وأولئك الذين يتمتعون على نعمته (فضله) على يقين من أنفسهم يحققون الاستارة الكاملة. وطقوس عبادة أميتايها (طقوس العبادة المتلفة بالأرض الطاهرة) عُرِفت في الصين منذ القرن الثاني، لكنها لم تحق الهيمنة والانتشار حتى القرن السابع.

اما بيزاجياجورا بوذا -حرفياً معنى سيد السماء-، فيؤثر عابديه بتخليصهم من متاعب الدنيا، إنه يهيمن على الأرض الطاهرة في الركن الشرقي. وعندما كان بوذيسانقا نذر انثى عشر نذراً لتحرير (تخليص) الموجودات الحية من عبودية الكارما Karma، لقد نذر أن يحرم طريقها نحو التنوير، ومساعدتها على التمسك بالأحلاق، وتحريرها من شرك العقائد الباطلة والهيمايا، وإلطعام الجوعى، وكسوة العرايا، وشفاء المرضى، وإنقاذ الذين يواجهون الإعدام. إنه يستحضر قوته لمساعدة من يذكر اسمه ويتلو سوترا اليمراجياجورا Bhaisajyagura Sutra. فهذا النص إذا تلى أربعين مرة مع تقديم قرايب مناسبة من شموع (مصابيح lamps) وأعلام (رايات) أراح الأمراض وخلص البلاد من القمّة.

اما أوالوكيتيسفارا بوذيسانقا (كوآن - ين) Avalokitesvara Bodhisattva، فتُعزى إليه الوسائل الصالحة بشكل ملحوظ. إنه سينقذ المؤمن الذي يردد اسمه في النار والسم والسيف والمرض وجنوح المُنَمِّن والحيوانات المفترسة وجهنم وعالم الأشباح وظلم الملوك والقمين والشياطين والسمحر Sorcery. ويتخذ كوآن - ين (الآتف ذكره)

أشكالاً متعددة وفقاً لحاجة الواقع في مآزق أو الذي يعانى المتاعب، فهو (أو هي - فقائلاً ما يؤنث) يظهر في التماثيل والرسوم بأشكال مختلفة. وعبادته لها طابع شعبي دارج، لكنها لم تتحول إلى مذهب. وهناك معلومات واسعة الانتشار عن إغلاته للموهوب بشكل إعجازي.

أما كشييتيجارياها بوديساتفا Kshritagarbha فهو مهتم بشكل خاص بالإنتقاذ من الجحيم Hell، فهو حاسى المجرمين والأطفال الموتى.

ومشكلة علاقة البوذات المحتافين وسلطانهم لا تزجج المؤمنين الذين لا يتكروون تفكيراً فلسفياً، الذين يعيدوبهم على التعاقب، أو يركرون على عبادة من هو أكثر ملامحة لهم. ويتم حل المشكلة النظرية بين المذاهب بالطريقة نفسها، فالجسد الجوهري (جسد الدرما P 306) محتر من كل العلامات المحددة، كالوحدة والتعدد، أما تعدد البوذات فسريربط بمملكة الظاهر أو عالم الظاهر.

المذاهب (الفرق)

في الصين، تم الحفاظ على وحدة الساماجا Sangha بشكل جيد، فرجال الدين (الرهبان) يتم ترسيمهم في الساماجا وليس من خلال طقوس مذهب بعينه. وغالباً ما يستولى (بعكم الأسبقية أو بحق الشفعة) بعض أصحاب المذاهب على مؤسسات دينية بعينها، لكن المؤسسات الدبرية تحكم نفسها بنفسها ولا تنتمى لأصحاب العرق (المذاهب). وحقيقة الأمر أنه ليست هناك مؤسسات مذهبية (مؤسسات خاصة بكل فرقة على حدة) في البوذية الصينية.

إنه لمن الواضح أن تقسيمات البوذية الصينية لا تعنى المعنى المتداد لكلمة «فرقة» أو «مذهب» Sect، والتي نجد لها مقابلاً صينياً هو «تسونج Tsung»، التي تعنى في الأساس «عشيرة المقام أو الضريح أو جماعة المقام أو الضريح Clan Shrine»، واتسع معنى الكلمة ليعنى ذرية Lineage أو منبع Fountanhead التقاليد أو التراث الممتد منذ حفظ الأجداد أو أحوهم لدى جماعة الضريح (أو في الضريح نفسه). وعلى سبيل التشبيه (المجار) يُطلق على المذاهب (الفرق) الفرعية اسم «الأسر Families»، ويطلق على الأشخاص الرئيسيين (المهمين) في سلسلة مؤسسى المذاهب (أو الفرقة) اسم «الأجداد» أو «الآباء المؤسسين» وعادة ما يضع مقابلاً (إنجليزياً) لهم هو «Patriarchs».

وللمذهب (الفرقة Sect) تراث محدد إما عقدي أو متعلق بالممارسات. والمذاهب (الفرق) الفرعية مبنية من تلاميذ (حواريين) المؤسس، وفي بعض الأحيان يكون في هذه الفرق الفرعية بعض الاختلافات التفسيرية في التعاليم. وتتكون العبادة Cult من ممارسات خاصة يُقصد بها التأمل أو التكريس، لكن ليس فيها سلسلة نسب للأولياء (السادة أو القديسين Masters). وعلى سبيل المثال نجد أن التكريس أو الإخلاص أو الإيمان بميتريا Mithra ظل لفترة طويلة عبادة مهمة في الصين، لكن لم يشهد الصين مذهباً أو فرقة تنتمي إلى ميتريا، أو بتعبير آخر لم يكن هناك مذهب ميتري أو فرقة ميترية. وظل التكريس أو الإخلاص لأمثابها Amtabba في الصين لعدة قرون قبل أن تقوم سلسلة من الأتباع بتكوين المذهب الأمثابي، وبهذا اتخذ التكريس له شكل عبادة. وتقوم العبادة - بشكل عام - على أحد الصورتين. وقد تجذب أتباعاً من كل المذاهب (الفرق) القائمة. والمذاهب المتحررة Catholic تصمم بين جنباتها كل أنواع العبادات بعد دراسة وأناة.

والمنحصر الأسس في مذهب من المذاهب موروث من المؤسس A great master. وقد يكون هذا الموروث نظاماً أو نسخاً فلسفياً، وقد يكون نظرية باطنية (صوفية) عميقة، وقد يكون تكريساً عبادياً، وقد يكون شعائر وطقوساً وقد يكون نسخاً مؤسسياً. وتوجد الطائفة (المذهب) مادام تتابع معلومها وتتأقلا تراثها تواتراً. وعندما ينقطع التسلسل فإن التعاليم قد تظل محفوظة ويجري ندراسها. وقد يتم إحياؤها في قرون لاحقة. وللمذهب (أو الفرقة) مركز مادام المعلم أو المؤسس قد يعيل موافقته إلى أفضل تلاميذ أو حوارييه، لكن لا يوجد في المذهب (الفرقة) وسط محيط، إذ يمكن للمرء أن يدرس المذهب ويمارس تعاليمه لكنه لا يستطيع الانضمام إليه (أو إليها). وغياب الحدود الفاصلة بين المذاهب (أو الفرق) على هذا النحو، من حيث تحديد مَنْ هو داخل in-group الفرقة (أو المذهب) ومن هو خارجها قد أدى إلى جعل اليهودية الصينية مستوحاة بين جنباتها كل المذاهب (بمعنى إمكانية الانتقال من مذهب إلى مذهب أو من فرقة إلى أخرى دون أية عوائق).

وبين المذاهب الصينية ثلاثة أنماط عامة. المدارس الكلاسيكية ميراثها المعدي من الهند وهي مُنرّجة هي مجموعة من الصورتين (P. 298). ومؤسس المدرسة هو الإرسالي (أو المباشر) الذي تَرجم أفكارها الأساسية وشرحها. والمذاهب أو الفرق

المشجرة (الكاثوليكية Catholic) تصنف الكتب المقدسة المختلفة، وكذلك النظم (الأناسق) المقدبة بشكل سلسلة صاعدة (تصاعدياً) من التعاليم الثلاثة (التي جرى التوفيق بينها) يعتمد إرشاد أو قيادة الموجودات دوات القدرات المختلفة إلى التعاليم. ونصوصها الأساسية هي السموترات التي جرى شرح معانيها الحقيقية في مباحث مستقلة وشروح قام عليها مؤسسو المذهب وآباؤه (الأشخاص المهومون الذين أضافوا إلى فكره). ولهم ملقوسهم الخاصة وطرائقهم الخاصة في التأمل، وهم يؤمنون بين كل جوانب البوذية داخل بنيانهم الفكري المقدس. أما المذاهب (الشرق) المقتصرة على فئة خاصة فتستبعد تصنيف التعاليم ولا تحاول الموازنة بين كل العقائد البوذية. إنهم - أي اتباع هذا المذهب - يستكثرون التعاليم الأخرى دون أن يعلنوا صراحة عن خطئها. إنهم يذهبون عن «طريق» واحد ويطلبون من أتباعهم اتباع هذا الطريق دون سواء من الطرق.

واهم المدارس الكلاسيكية (المشار إليها آنفاً) هي:

(١) مدرسة الكوسا Kosa، قامت على خلاصة لعقائد الهينايانا (Abhidharma) Kosa ترجمها هسوان - تسانج Hsüan-Tsang في القرن السابع الميلادي. وتلخص هذه المدرسة اتجاهات دراسة ابهيدهاراما التي كانت قد انتشرت في القرن الخامس معتمدة على الترجمات المبكرة، ولم تحتفظ بشلسل منفصل لمدة طويلة بعد هسوان- تسانج.

(٢) مدرسة ساتياسيدى Satyasiddhi، قامت اعتماداً على ترجمة كوماراجيفا Ku-marajiva لسوترا ساتياسيدى، وهي ملخص وافٍ لمقائد هينايانا مختلفة من الأبيدهاراما كوسا. ومدرسة سيدى Siddhi، هذه انتشرت في القرن الخامس.

(٣) مدرسة الحسان - لون (المباحث الثلاثة)، قامت على ثلاثة نصوص ملاياميكا Madhyamika ترجمها كوماراجيفا، ولم تظهر هذه المدرسة حتى بواكير القرن السادس، ولم يستمر تتابعها لمدة أجيال بعد تشي - تسانج Chi-Tsang أستاذها (شيخها) الأعظم.

(٤) مدرسة الفا - هيمانج Fa-hsiang، قامت على مدرسة الفيجنانافادا الهندية (يوجاكر) في القرن السابع، وكانت الفيجنانافادا معروفة قبل ذلك من خلال ترجمات

باراماثا Paramatma حوالي سنة ٥٥٠، وأقيمت على أساسها مدرسة. ولم تحتفظ مدرسة الفا - هسيانج بتتابع مشيخي مستقل لعدة أجيال.

وأهم المذاهب الشمولية التحررية (الكاثوليكية) هي:

(١) تيان تاي T'ien-t'ai، أسسها شيهي Chih-i (٥٢٨ - ٥٩٧)، وتصنف السوترات على وفق مئة حياة ساكيا مونى (بوذا التاريخي المعروف)، وتصنفها مرة أخرى على وفق قدرة المتلقين لها. والتعاليم الأربعة والكاملة هي تعاليم سوترا اللوتس (Sad-Lotus Sutra) dharmapundarika، وهي الكتاب المقدس الأساسى لفرقة (مذهب) التيان تاي، والعقيدة الملمسية لشيهي Chih-i خليط من فلسفة مايا ميكا، وهيچينانهادا، وأسس نصقاً (نظماً) من الرياضات التأملية هي - هي الأساس - تلك التى تُرجمت عن النصوص الهندية في زمن كوماراجيها. وتضم: الأوضاع البدنية الصحيحة، والتنفس الصحيح، وتامل الشمس والأعكار الرحيمة والودودة والباعثة للمسرة، وتامل بوذا، وتامل فقرات من سوترا اللوتس. والمذهب التيان تاي طقوسه الخاصة، وهو المذهب الوحيد من مجموعة المذاهب الشمولية المتحررة (الكاثوليكية) الموجودة في الصين حتى يومنا هذا.

(٢) الهوا، ين Hua-Yen: اسمه تو - شون Tu-Shun (٥٥٧-٧١٢)، وهو قائم على سوترا الأفاتامساكا (هوا - ين) Avatamsaka (Hua-Yen) التى تحتل الذروة في تصنيف مذهب (الهوا - ين) عن «التعاليم الخمسة». وعلى وفق سوترا الأفاتامساكا، فإن بوذا الشخص التاريخي المعروف سرعان ما دخل بحد وصوله للتبوير في نشوة (غشية) المحيط Ocean-Seal Tranco (ساجارامودرا-سامادى Sugaramudra Samadhi) حيث رأى (كُشف عنه) كل التعاليم التى بشر بها فيما بعد، وكل الموجودات التى بشرها بهذه التعاليم فيما بعد (أي رؤية مسبقة). وعلى أية حال، فإنه عندما بشر بهذه الرؤيا ومحتواها - على وفق ما ورد في سوترا أفاتامساكا - انضم له أنه من الصعب على المستمعين إليه من البشر العاديين فهمها، ومن هنا راح بوذا (الشخص التاريخي المعروف) يقدم تعاليمه بشكل متدرج.

وتتخلق سوترا الهوا - ين، ومذهب الهوا - ين حول مشكلة (قصية) الأحداث (الوقائع) بالمبادئ، وهي مشكلة (قصية) أقرب ما تكون شبهاً بالقصية التى آثارها الغرب (الأوروبي) عن العلاقة بين الخصوصية (ما هو خاص) وما هو عام (شامل)

والبوذا الرئيسي في الألفاناماسكا هو فيروكانا Varrocana، أى «الواحد المشع أو المتوهج» The Radiation One، واستخدام التوهج أو الإشعاع مجاز يتخلل السوترا كلها. تماماً كنور يتخلل الفضاء حيث تكون انعكاساته بلا نهاية، وحتى مملكة الجواهر (أو الماهية أو الروح Essence) (Dharmadhatu) تتضاعف بلا نهاية وتنتشر بلا حد، وهى دوماً - مع هذا - فى حالة وحدة. إنها مثل شبكة الإله الكبير إنرا Indra حيث ينعكس كل جواهر كل الجواهر الأخرى.

والرياضة التأملية لمذهب (الهوا - ين Hua-Yen) موجهة نحو التحقق من مملكة الجواهر (أو مملكة الماهية) التى تتخلل كل حادثة (أو واقعة) فيها كل الحوادث (أو الوقائع) الأخرى.

هذه التعاليم العقلية السامية والرائعة لم يُقدّر لها أن تشكل مذهباً جماهيرياً، فأنهت بعد القرن التاسع ولم تبق على عكس مذهب القيان-تاي.

(٢) شن - ين Chen-Yen وهى موامة صينية للمانترايانا الهندية Mantrayana. وقد أدخلها للصين ثلاثة إرساليين (دعاة) هنود فى حوالى سنة ٧٢٠م، وهؤلاء الثلاثة هم سبهاكاراسيمها Subhakarasiṃha وهاجرابودى Vajrabodhi وأموجهاخاجرا Amoghavajra. والسوترات الأساسية التى اعتمدوا عليها هى سوترا الماهافيروكانا Ma-havairocana وسوترا فاجراسيكهارا Vajrasekhara. ويميز مذهب شن - ين Chen-Yen بين عشر مراحل فى الحياة الدينية، بدءاً من محبة الدنيا (الانغماس فيها) حتى مرحلة الشس - ين - وأعضاء هذا المذهب (أو الفرقة) يمارسون شميرة (طقس) التكريس (الرُسامة/حاصة رسامة الكهنة)، تشبه طقس المعمودية (فى المسيحية). وتتكون ممارسات الشن-ين من تمثيل تأملى رمزى لليودات الخمسة الرئيسيين، والبويمسائقات المصاحبيين لهم، ولعدد كبير من الشخصوس دوى القداسة الأقل درجة. ويتم استحضار هذه الرموز فى الزمن - ويتم تلاوة التعاويز (الرُقَى) نوات المعلى الرمزية المرتبطة بكل لحن - ويتم القيام بليامامات طفسية مرة أخرى مع كل فعل (حركة) للرمز لفكرة محدّدة. تلك هى «الأسرار الثلاثة» أى أسرار الفكر والكلام والجسد. والبرورية المعتقد لهذا المذهب متوحّدة مع فلسفة متعلّقة بتكوين الكون يُقال إنه لا يفهمها إلاّ الداخلون (رسمياً) فى هذا المذهب. ولم يستمر لتابع أساقته (أو شيوخ) هذا المذهب فى الصين

فترة طويلة جداً، إلا أن هذا المذهب عاد مرة أخرى في التاريخ الحديث ليدخل الصين قادمًا من اليابان حيث ازدهر بشكل ملحوظ.

أما المذهبان (الفرقتان) المقصوران على أصحابهما Exclusive sects، وتعني بهما مذهب الأرض الطاهرة Pure Land ومذهب شان Ch'an، فهما مختلفان بشكل ملحوظ من عدة أوجه؛ أما الأول فتَقَوَّى Pictist، وأما الثاني فباعتلى (صوفي). والأول يركز على الإيمان (بمعنى الإخلاص والثقة)، والثاني يركز على البصيرة أو التبصر. والأول يتطلب الاعتماد الكامل على كلمة أحد الكتب المقدسة، والثاني لا يعتمد على الكتب المقدسة، وإنما انتقال الأفكار من عقل إلى عقل Mind to mind. ويختلف المؤمنون النمطيون في كلا المذهبين أيضاً، فالمؤمنون بالأرض الطاهرة عادة ما ينتمون في تفسيرهم لرموز البوذية إلى جماعة القائلين بالشهوة الجنسية Tribe of Lust، بينما المؤمنون من مذهب شان هم جماعة القائلين بالمسح والحنق Tribe of Wrath.

لكن هذين المذهبين رغم اختلافهما فيما سبق ذكره يشتركان في ملامح معينة. فكلاهما يرفضان التدرج في إبلاغ التلاميذ، وهما في ذلك على عكس المؤمنين من مذهب تيان تاي T'ien-t'ai. فكلا المذهبين في الأساس يؤمنان بالتعاليم «المفاجئة Sudden»، بمعنى عدم إيمانهما بالتدرج في إبلاغ التلاميذ. وكلاهما يذهبان أبهما على الطريق القويم قوامه كاملة (على طريق الجدارة والاستحقاق)، على عكس طرائق الجدارة المحدودة التي يتبعها المؤمنون المانيون من المذاهب الأخرى. وكل منهما يبسط الدين بشكل راديكالي ليجملاه كثيقاً شديداً غير هيئ. وتعاليم كلا المذهبين انتعشت وجذبت إليها أعداداً عميرة ممن ارتبكوا إزاء تعدد الخيارات التي تقدمها المذاهب المتفرقة الشمولية (المذاهب الكاثوليكية البوذية).

لقد ظهر مذهب «الأرض الطاهرة» مع قيام عبادة أميتابها Amitabha (أو التكريس له) في حوالي سنة ٥٠٠. وكان أول راعٍ (Patriarch) لهذا المذهب هو تان - لوان T'an-Luan (٤٧٦-٥٤٢)، وقد احتفى به الإمبراطور ووهيه معبداً كبيراً لينشر من خلاله الإيمان بأميتابها Amitabha. والراعي الثاني (أو الأب الثاني) هو تاو - شو Tao-sho، الذي ألقى أكثر من مائة سلسلة من المحاضرات عن التعامل في سوترا أميتابها Amitabha Sutra وكون له تباعاً كبيرين. والراعي الثالث هو شان-تاو Shan-Tao (٢٦٦٢ أو ٦٨١) الذي استقر ييشتر في العاصمة الصينية لأكثر من ثلاثين عاماً، وحول

لذهبه رهباناً وجماعير من غير رجال الدين. لقد كان شخصاً ذا قداسة وذا أطوار غريبة. وقد أحدثت كتاباته الثقلية (شروح على التأمّلات في سوترا أميتابها ومبحث في العقيدة وثلاث رسائل في الطقوس) تأثيراً واسعاً. ولقد وصل شان-تاو Shan-Tao بعقيدة «الأرض الظاهرة» لشكلها المحدّد، ومن هنا فهو يمثل مرجعية كل الأميتايهيين في كل من الصين وتايوان.

لقد مهّز شان - تاو طريق القداسة Saintly-Road، أي طريق التنوير من خلال الطاقة الذاتية للشخص عن الطريق السهل Easy Road، أي طريق التنوير عن طريق طاقات الآخرين (بالاستعانة بالآخرين) من خلال الاعتماد على فضل (نعمة Grace) أميتابها Amitabha، لقد تمسكّ بلثته - رغم أن طريق القداسة كان متاحاً للناس في زمن «القانون الحق True law، إلا أنه بعد موت سلكهاموني (بوذا الشخص المعروف) أو حتى في فترة لاحقة سلك فيها «القانون الزائف Counterfeit law، لم يكن من الممكن للناس في فترة الانحطاط والتفصح - حيث سلك القانون الزائف - أن يأخذوا بأسباب «طريق القداسة». وعلى هذا لم يكن أمامهم من سبل إلا الاعتماد على طاقة الآخرين (أو سلطانهم) للوصول للتنوير. وتمسكّ شان-تاو بأن الإيمان الصحيح ينتج عن اسم أميتابها بالإضافة إلى سلطانه في الخلاص (قدرته على التخليص). فالحلقة التي يضع فيها المؤمن إيمانه بأميتابها يتحصّل على درجة من التنوير. والجانب الداخلي في «الطريق السهل Easy Road، هو الإيمان (أو الإخلاص)، أما الجانب الظاهري فيه فهو ذكر الاسم المقدس (نامو أميتو هو Nammo Amit'o Fo)، وتعني «المجد لأميتابها بوذا». هذا القول (التسبيح) لا يمثل الطاقة الذاتية أو الجهد الذاتي Self-power، وبالتالي فلا جدارة أو استحقاق لهذا المردّد (المسبّح). فالجدارة الوحيدة لأية فائدة هي جدارة لا متناهية، وهي جدارة أميتابها التي يستقى منها - شاكراً - عطية (هبة) الوجود الطيب والتأكيد على الميلاد الجديد هي سوكهاواتي Sukhavati. فكل الأعمال الصالحة لا فائدة منها إذا لم يسبقها الإيمان، فإذا سبقها الإيمان لم يعد للمرء يؤديها لاكتساب الجدارة (الاستحقاق) وإنما يؤديها بشكل تلقائي، شاكراً لأميتابها الذي وهبه الفصل (النعمة Grace).

ومذهب «الأرض الظاهرة» ظل يحتفظ بمسألة من الرعاة (الآباء أو شيوخ المذهب) حتى القرن التاسع، وبعد ذلك تفلّس في كل البوذية الصينية وبعث فيما عدا

شان Chan، ذلك المذهب الذى لم يكن لديه أى سبب (باعث) للانتشار بشكل مستقل.

مذهب شان Ch'an هو فى الأساس مدرسة الهرافنا Prajna (أى الحكمة والتبصر)، ويمكن تلخيص ملامح تراثه فى أربع جمل:

- «الانتقال بشكل خاص خارج نطاق العقائد»

- «عدم التعويل على الكلمة المكتوبة كمرجعية»

- «إشـر مباشرة إلى قلب الإنسان»

- «انظر لطبيعة الشخص، وتصبح بودا (متنوّراً)».

فتمالهم مذهب شان Ch'an تنقل مباشرة من المعلم (أو الشيخ Master) إلى المريد (أو الحوارى). ليست هناك صفة شفوية يمكن أن تعبر عن معناها وإنما يمكن التحقق منها فقط بالتفكير من طبيعة الشخص الحقيقية أو «طبيعة - بودا Buddha-nature». ولهذا السبب فإن تعليل رعاة المذهب (شيوخه) مصالحة فى الفاية من الأهمية، كما أن أقوال هؤلاء الرعاة وأفعالهم هى معالم رئيسية للتلاميذ الذين يأتون بمددهم ممن يبحثون عن التحقق Realization الأقدس، والذى لفرط قداسته لا يمكن النطق به أو التعبير عنه Ineffable.

والأصول التاريخية للمذهب الشان Ch'an غامضة وتاريخ المذاهب يضم الكثير من الحكايات الأسطورية. لكن هذا التاريخ نصف الأسطورى يستحق النظر فيه لأنه جزء حيوى من تسلسل رعاة (شيوخ) المذاهب، ولأنه يعكس بعض أوجه مظرة الشان Ch'an للحياة.

بوذدارما Bodhidharma - أول رعاة المذهب - يُقال إنه أتى من الهند الجنوبية فى حوالى سنة ٤٢٠م. وذهب إلى نانكج Nanking ومثل أمام إمبراطور دولة ليانج Liang المتدين الذى سألـه عن الجدارة (أو الاستحقاق، ولنقل الثواب تجاوزاً) التى حصل عليها ببنائه المعابد ونسخ الكتب المقدسة ودعم الرهبان (رجال الدين Monks)، فأجابه بوذدارما قائلاً: «لا جدرة لك على الإطلاق يا صاحب الحلالة، فكل هذه أعمال دُنيا تؤدى بفاعليها إلى ميلاد جديد فى السماء أو الأرض. إنها أعمال لا تزال تحمل آثار اتجاه دنيوى. إنها كالمثل الذى يتبع الأشياء - أما العمل الذى يستحق الجدارة حقاً فعلى بالحكمة الخالصة، وهو أسمى من أن يدركه الفكر، وهذا لا يتأتى دأى عمل

دنيوى. «فسال الإمبراطور: «ما الحقيقة المطلقة المقسمة؟ فأجابه بوديدارما: «الفراغ العظيم Great Emptiness. وليس من شيء فيه يُدعى قدومًا». فسأله الإمبراطور: «من أنت يا من تواجهني؟». فقال بوديدارما: «لا أدري».

ويعد أن غادر بوديدارما بلاط نانكج، ارتحل شمالاً إلى مملكة وي Wei حيث ظل طوال سبع سنين في «حالة تأمل Wall Contemplation»، عندما أتاه رجل في منتصف العمر اسمه هوى كو Hui K'o يطلب منه أن يعلمه، فتجاهله بوديدارما رغم أنه ظل ينتظره واقفاً والتجج بهمهم عليه ويتكلم حوله. وأخيراً قطع هوى كو ذراعه اليمنى بالسيف وقدمها إلى بوديدارما، وعندما انتبه له. لقد طلب منه هوى كو قائلاً «إن عقلى (أو بعسمى Mind) غير مرتاح فأرجعه»، فقال بوديدارما: «أعطني عقلك كي أرجعه». فقال الرجل: «إلى أين أبحث عنه منذ سنين عدداً وما رلت لا أستطيع الإمساك به». قال بوديدارما: «هناك! إنه مرتاح». وفي وقت لاحق نقل تعاليمه إلى هوى كو Hui K'o الذى أصبح هو الرابع الثانى (أو الأب الثانى) للمذهب.

أما سنج تسان Seng-ts'an (الأب الثالث للمذهب أو الطريقة أو الفرقة)، فنلقى التعاليم من هوى كو Hui K'o. وعندما أتى للمرة الأولى إلى هوى - كو قال له: (إننى أعانى المرض. أرجوك خلعسى من خطاياى). فقال هوى كو: (أحضر خطابك هنا وأنا أخلصك منها). فقال الرجل (رغم أننى أبحث عن خطاياى، فإننى لا أستطيع أن أجدها)، فقال هوى - كو: (هو ذا، لقد خلصتك من آثامك - أو خطاياك - فلا يجب عليك الآن أن تعتمد على بوذا (متوّر) ونزما وماسجا). فقال الرجل: (آه يا سيدى، إننى بمثابة إمامك أرى ممثلاً للسامجا، لكن أحبرنى ما النزما ومن هو البوذا؟). قال: (العقل هو البوذا. العقل هو النزما. فالنزما والبوذا ليسا شيئين منفصلين. إنهما ليسا اثنين. والقول نفسه يصدق على السامجا). فقال سنج تسان Seng-ts'an: «الهوم وأخيراً تحققت من أن الخطايا (الآثام) ليست فى الداخل، وليست فى الخارج وليست بين فاعقل والبوذا والنزما واحد وليست اثنين».

أما الأب (الرابع) الرابع للمذهب فهو تاو - مهن Tao-hsun فقد اكتشف حياته الغموض مثل أسلافه. وفى هذا الوقت كان تراث مذهب الشان لم يصبح بعد مذهباً، ولا حتى شكّل حركة.

والرابع الخامس هونج - جن Hung-jen كان حواريوه (مريدوه) يريدون على خمسمائة. وكان أهم للميزين من تلاميذه هما: شن - هسيو Shen-hsiu (الذي ازدهرت مدرسته في المناطق الشمالية من الصين لفترة قبل موته)، وهوي - نج Hui-neng (الذي كون تلاميذه مذهب شان Ch'an المتأخر زمنًا).

والأب (الرابع) السادس هو هوي - نج (٦٢٧ - ٧١٣) فهو الأهم في تاريخ مذهب الشان، فقد ظهر هذا المذهب - أثناء حياته - واصبحًا مبتدعًا عن الغموض ليصبح مذهبًا محددًا واضح المعالم. لقد أتى إلى هونج - جن Hung-jen (الأب الخامس) كشاب لا ينطق قادمًا من مناطق الصين الجنوبية، فأرسله هونج جن ليسلق أربًا في مخزن الدير Monastery. وبعد أشهر قليلة أعلن هونج - جن أنه سيتمنح شهادة أبوة (رعاية) للمذهب (الطريقة) (وهي رتب بوديزلوما وأنه التسول) وحلاقة الطريقة (المذهب) لأي شخص يرضى على فهمه الصحيح للنزما، فكتب شن - هسيو Shen-hsiu (أكثر حواريه علمًا) مقطوعة شعرية على الجدار الخارجي لمبالة التأمل:

« هذا الجسد هو الشجرة البوذية.

- وهذا العقل هو حامل مرآة صافية.

- نطقها (لها) أو استقلها) بلا توقف

- ولا تدع التراب يعلوها.

وأثناء الليل طلب هوي - نج من أحد الصبية أن يكتب:

« - هي التوير لا شجر.

- والمرآة المتألقة لممت سفادًا.

- فهناك لا يوجد شيء على الإطلاق.

- فمن أين إذا جاء القرباء؟».

فتأثر هونج - جن Hung-jen ببصيرة هوي - نج. فأعطاه - سرًا - شارته وعهد إليه بالخلافة (أبوة للمذهب أو الطريقة) وأرسله بعيدًا عن الدير. وبعد خمس عشرة سنة من المزالة بين التلال، ظهر هوي - نج في ولاية كوانج - تونج Kuang-tung وبدأ دعوته، فأصبح له مريدون كثيرون، وأتمم خمسة من هؤلاء التلاميذ سلسلة مريدين خاصة بهم (طريقًا خاصة بهم)، وظلت سلسلتان منها حتى يومنا هذا.

وعلى أية حال، فإن كانت الأصول التاريخية لفرقة الشان غير مؤكدة، فإن المذاهب الفرعية المنبثقة عنها واضحة. ورغم أن مذهب الشان Ch'an هو الشكل الصيني للمدرسة التأمل السنسكريتية (ديانا Dhyana) إلا أنها ليست هي الحقيقة مدرسة تأمل، وإنما هي مدرسة تبصر حدسي intuitive insight. وعلى أية حال، فأقوال رعاة (شيوخ) الشان وتأكيداتهم الموهمة بالتنافس بين الجدارة أو الاستحقاق الملونة بالتبصر - إنما هي موجودة في سوترات تمام الحكمة Perfection of Wisdom Sūtras ومعظم الأفكار في كتابات الشان في القرن الثامن إنما هي مستخبة ببساطة من سوترات الماهايانا، فما هو محدّد في الشان هو تلك البغمة الجديدة الواضحة المعالم، ونعني بها التركيز الشديد على البصيرة والتحقق من خلالها.

ومذهب الشان راديكالي في كونه مقصوراً على أتباعه، وهو يمرض الأمور بشكل لا يشبه عرص المذاهب الأخرى له، لكنه ليس راديكالياً فيما سوى ذلك. لقد احتفظ بالمظام الديري (نظام الرهبنة) رغم أنه أخذ بنظم ديرية خاصة به تتطلب عملاً يوتياً يقوم به الرهبان. ولم يتخلص من أي طقوس أخذت بها البوذية الصينية، ولا أي من لواحقها (ما تتطلبه هذه الطقوس).

والرياضة التأملية الخاصة بالشان Ch'an وتأملات الوثائق القديمة "Old Cases" or "documents"، تطورت وازدهرت لعدة قرون بعد هوى - سنج Hui-neng. وكان يتم تلقي الطلاب بعض الأقوال (المأثورات) القديمة. عندئذ يجلس مرتباً أمام هذه الألفار ويلود بين الحين والآخر يراعى الطريقة (شيخها) الذي يقوم - بدوره - باختياره. ويوجد بعض الحكايات عن الرعاة (أو الشيوخ) القدماء تشكل جوهر الدراسة في مذهب الشان Ch'an.

(١) مثل شو - شو Chao-chou: هل للكلب طبيعة البودا Buddha nature؟ فاجاب: لا.

(٢) سأل المعلم (الشيخ) هوا - بانج، المدعو ما - تسو Ma-tsu الذي كان في حالة تأمل: (ماذا تفعل؟)، فاجاب (أود أن أكون بوذا).

التقط المعلم قرميدة (طوبى) وبدأ يصقلها بحجر. فمأله الطالب: ماذا تفعل؟ فاجاب المعلم: إننى أحاول أن أصقل هذه الطوبى (الأجرة) لأجعل منها مرآة. فقال الطالب: لكن مهما صقلت فلن تجعل من الأجر مرآة، فقال المعلم: ومهما جلست متريماً

فلى يجعل هذا منك بودا . فقال الطالب: فعاداً أفضل إذا؟ قال المعلم: هذا يشبه قيادة عربة. إنها إذا لم تتحرك إلا تحت الثور أو تدفع العربة؟ أنجلس متريماً لممارسة التأمل أو لتكون بودا؟ فإذا كنت تمارس التأمل فهذا لا يعنى الجلوس أو الانطراح، وإن كنت تريد أن تكون بودا، فليس للبودا هيئة محددة (أو وضع محدد). إنك لا تستطيع أن تمسك به أو تطلقه. أن تظن أنه يمكنك اكتساب البوذية (الاستنارة Buddhism) بالجلوس يعنى ببساطة أنك تقتل البودا، وإذا لم تتعل عن فكرتك هذه فلى تصل إلى قرب الحقيقة.

٢ - معلم (شيخ) وطالب كانا يتجولان مشياً على الأقدام عندما مرّ سرب من الإوز البرى طائراً فوقهما. فسأل المعلم إلى أين يظهر هذا السرب؟ فقال الطالب: إنها طارت بعيداً يا سيدى. فغمض المعلم أنف تلميذه: أنت تقول إنها طارت بعيداً، لكن الحقيقة أنها هنا منذ البداية، فغمض التقوير التلميذ فجأة. وفى اليوم التالى عندما كان المعلم على وشك إنهاء درس على الجموع، حطاً هذا التلميذ وبدأ فى طي الحصى، عندئذ نزل المعلم من فوق مقعده وتراجع عن الصلاة. وفى وقت لاحق أرسل تلميذه هذا وطلب منه توصيح ما فعل. فقال التلميذ: بالأمس عصرت أنفى، فهو يؤلمنى، فقال المعلم: وماذا كانت أفكارك عندئذ. فقال الطالب: مهما كانت أفكارى هى لم تضر أحداً.

وليس فى هذه الحكايات ما لا يمكن شرحه بمصطلحات عقيدة الماهايانا. بل إن مثل هذا الشرح لا يحل اللغز على حد تعبير معلمى الشان Ch'an فالحل لا يكون إلا بالتحقق الماسح والنشور الذى يأتى على حين عرة. وعلى وفق كلمات سنج - تس Seng-ts. الأب الثالث:

- المزيد من الكلمات، المزيد من التكلف، يعنى المزيد من عدم فهم «الطريق».

- كف عن الكلام، وكف عن التكلف، تجد نفسك وقد تعلمت فى كل مكان.

- الأحداث فى الفراغ قبل أن تنطلق من أطاريحك الحاطنة.

- لا جدوى من البحث عن الحقيقة The true. فيكفى أن تكبح أطاريحك.

البوذية فى المجتمع الصينى

وصلت البوذية للصين مصحوبة بنظرة عالمية ونسق من المؤسسات كانا متلفزين مع جوانب كثيرة من الثقافة الوطنية. وعلى هذا اتسم تقدمها بصراع مع التراث اللينى

البحلى والقيم الاجتماعية المتأصلة. وكان اتجاه البوذى نحو هذا الصراع مقفداً. ومن ناحية جده يحترم التراث الطاوى (تراث الطاوية Taoism) وتراث كونفوشيوس، ويعترف بهما كطريق ملائم لأولئك الذين لا تمكثهم احكامهم المسيقة لأن يكونوا بوذييين. ومن ناحية أخرى، فإن نشر الذرعا يعنى كل ما هو ممكن لتحويل غير البوذيين إلى البوذية، بل إن اللجوء إلى الجواهر الثلاث Three Jewels يجعل المتحول للبوذية يكرر عقائده السابقة التى تتعارض بشكل حاد مع العقائد البوذية. وهى نطاق البوذية هناك نطاق عريض من العقائد والممارسات الدينية - رغم أنها تتناقض بحدّة مع ما يدافع عنه الآخرون بطرق أخرى - لا تفصل بشكل حاد بين البوذيين وغير البوذيين. لكن البوذية تتطلب ولاء لا تشاركها فيه عقيدة أخرى، لكنها لا تجبر احداً على هذا الولاء، لذا فهى لم تلغ العقائد المناهضة.

وكانت العقيدة الأساسية المتألفة للبوذية هى الطاوية. وهذان الدينان متشابهان على نحو ما. فالمعتقدات الخرافية فى كليهما مرتبطة بالقوى السحرية والمعجزات والتماويز والرهى لتحقيق مطالب دينوية. فطاو Tso الفلاسفة يشبه الفراغ أو الواحد Suchness or the One الذى يقول به البوذيون (317)، وهما على قدم المساواة فى هذه الفكرة من حيث عدم التحديد وعدم الاستيعاب أو المهم الكامل للفكرة. وكلا الدينين يدعو إلى السمو على الأمور الدنيوية والانفصال عنها. ومع هذا فالاختلاف بينهما كبير. فالبوذية دين من أديان الخلاص الشامل Universal Salvation، بينما الطاوية لا يخرط ممنفوها فى عمل لصالح الآخرين. والعقيدة البوذية تبدأ من تحليل العقل (الفهم Mind)، والعقيدة الطاوية تتمحور حول ما يتعلق بالكون Cosmology. ورغم التأثير المتبادل بين الدينين، فقد ظلّا متمايزين عبر العصور.

وعلى أية حال، فإن أعدى أعداء البوذية لم يكن هو الطاوية، وإنما الثقافة العلمانية الدنيوية للطبقة المتعلمة. فالفلاسفة الأساسية للمتعلمين والمثقفين هى تحقيق السعادة الدنيوية فى دولة حاضمة لحكم جيد حيث يؤدى كل فرد واجباته الاجتماعية. إنه لمن واجب كل فرد أن يقيم أسرة وأن يرعى أقاربه كبار السن. إنه لمن واجب الطبقة الحاكمة أن يشغل أفرادها مناصبهم ويؤدوا أعمالهم الموصلة بهم ويديروا أمور البلاد. إنه لمن واجب الطبقات الأخرى أن يفتجوا الميضائع وأن يؤدوا الخدمات وأن يدفعوا الضرائب. وللبوذية تمييز مساراً معاكساً لهذه المثل. إنها - أى البوذية - تحث الناس لمعيشوا بلا

زواج وان يهجروا الأسرة. إنها نقودهم لأن يعيشوا حياة الفقر حيث لا إنتاج وبالتالي لا ضرائب. وأكثر من هذا، فهي تتطلب أموالاً من الميزانية العامة لبناء المعابد وإنتاج الأعمال الفنية الدينية ونشر الكتب المقسمة وتمويل الرهبان والراهبات. بل إن البوذية تُعتبر مدمرة بشكل أساسي فهي لا تعمل إلا قليلاً على التجاع الدنيوي، وتبعد أفكار الناس عن الإنتاج والإدارة إلى عوالم الروح.

لقد كان المازق الرئيسي للبوذية الصينية أن النخبة الأساسية فيها كانت في الأساس من الطبقة المتعلمة التي كانت حارسة لهذا التراث، الذي كان دائماً معلماً للبوذية أو غير وثود مع أفكارها. في الماضي، كان المتعلمون الصينيون يقضون فترة شبابه في دراسة «الكلاسيكيات» (Classics) (p. 366) ولم يكن هذا يمتد على مجرد الدراسة الأدبية وإنما كان يعنى قبول الشخصية (حبها في قالب)، كما كان يعنى غرساً للقيم. لقد كان هذا التعليم يعطى للتاريخ معنى قوياً، كما كان يعطى أهمية للأدوار الدينية، وكان - أي هذا التعليم - يركز على ما هو ملهى ملموس وما هو اجتماعى على حساب ما هو مجرد وعقلى. لقد كان منمنمكاً بالأخلاق، ومع هذا فقد كان دينياً مولعاً بأمور الدنيا. والصينى الذى بقى بودياً أو تحول للبوذية ظل على هذه الحال رغم التحول.

وكان المسئولون في كل حكومة صينية من طبقة المتعلمين، وعلى هذا فقد كان تقديم الدعم الرسمى للبوذية يعتمد على حسن نواياهم مع أن تراثهم الفكرى معاد للبوذية. لقد ظلت دولة الصين علمانية حتى أثناء فترات الفوضى الدينية، فقلما كانت المهام السياسية توكل لرجال الدين. لقد كانت الدولة تقدم الدعم للمسامحة ولكنها كانت تتحكم فيها وتديرها، لذا هرغم أن عدداً لا يُحصى من الصينيين اعتنق البوذية، ظلم تكن الصين أبداً دولة بوذية على الحقيقة.

البوذية في الصين المعاصرة

شهد القرن الحالى (العشرون) صحوة جديدة للبوذية الصينية بسبب الفناء أو التغير الذى أحدثته التأثيرات الغربية التى أدت للثورة الصينية. وأخذت هذه الصحوة شكل حركات فكرية تجديدية، وإصلاح نظم تعليم رجال الدين وتكوين جماعات (روابط) نشطة من غير رجال الدين، واستعادة الصلات مع بوذية اليابان وبوذية جنوب شرق آسيا، ومواصلة الأنشطة الإرسالية البوذية. وازدهر نشر الكتب والمجلات البوذية. وراج عدد من المعلمين (الدعاة) من مذهب الشان Chan يواصلون الحفاظ على التراث القديم. وكانت هناك حركة الشباب البوذى.

هذه النهضة - مثل إنجازات الصين الأخرى في القرن العشرين - حدثت وسط الحروب الأهلية والغزو الأجنبي والاضطراب السياسي والفوضى الفكرية الناتجة عن تأثير وصول المعارف الحديثة. وكان مما لا مباس منه أن تكون نجاحاتها محدودة، وأن يعترى الحركة قصور ومفوقات في نواح كثيرة.

وجهود أحد المصلحين تغطي - على نحو ما - فكرة عن طبيعة حركة الإحياء هذه. لقد أصبح تاي - هسو T'ai-hsu (١٨٩٠ - ١٩٤٧) راهباً بوذاً قبل أن يبلغ العشرين عندما كانت أسرة مانشو Manchus الحاكمة منهارة. لقد درس وتأمل وارتحل كما اعتاد الرهبان الشبان. وعندما بلغ العشرين، قابل راهباً ثورياً أطلقه على كتابات تدعو لإحياء البوذية وتدعو لمشاركة بوذية في النهضة الوطنية. واقتنع تاي - هسو بهذه الأفكار وأصبح مساعداً لقادة الثورة في مناطق جنوب الصين. وبعد هزيمة أحد الجهود الثورية تم إعدام أحد الرهبان من اتباع تاي - هسو T'ai-hsu على يد المانشو Man-chus. وأصبح هو نفسه مطارداً تطلبه عساكر الحكومة. وباختصار، فإن الجمهورية قامت بعد ذلك وبدأ العمل الثوري الجاد، وقضى تاي - هسو T'ai-hsu فترة في تنظيم مجموعات من غير رجال الدين وفي محاولة إحياء الروح الديرية، لكنه فشل وعاد إلى دير صغير وعكف فيه على الدراسة والتفكير بضع سنين، وخلال هذه الفترة كتب خطباً لبرنامج عمله التالي.

وخلال حياته كان راهباً كالياً من ناحية وتقليدياً من ناحية أخرى. لقد كان عاملاً لا يمل في مجال التعليم والخدمة الاجتماعية وأسهم بشكل جوهري في حياة البلاد. وكان أمله الأكبر أن يستطيع الدين البوذي تحويل العالم إلى أرض طاهرة A Pure Land. ومنذ ما بعد العشرين حتى موته راح يكتب باستمرار في كل موضوع يلفت انتباهه. وتملاً أعماله المنشورة أكثر من ستين مجلداً، لقد استخدم الأهمية الكبيرة التي توليها الثقافة الصينية للكلمة المكتوبة، مثله في ذلك مثل قادة الثورة الآخرين.

وكانت اهتماماته الكبرى تتعلق حول:

(١) إصلاح السامغا Samgha - إزالة الفجوة بين رجال الدين والعامّة، وإعادة النظام إلى الأديرة وتحسين نظم التعليم فيها، والتأكيد على الجوانب الأخلاقية في الأديرة. ولتحقيق هذه الغاية أسس اثنتى عشرة جمعية وكلية ومدرسة، وصعيفة ورابطة، انتهى وجود بعضها بسبب عدم توافر القيادات المناسبة ونقص الاعتمادات

المالية، لكن بعضها الآخر ظل مستمراً. وبذل تاي - هسو غاية الجهد لتجريب الطرائق التي يحول بها السامجا الصينية لمجتمع من البوذيسانتات.

(٢) النشاط الاجتماعي لتحقيق رفاهية المجتمع - ووجد تاي - هسو رغم جهوده في نشر تعاليمه ورغم نشاطاته المنظمة، الوقت الكافي ليعمل في المسجون وينظم عيادة طبية. وخلال الحرب الصينية اليابانية، حث كل البوذيين الصينيين على التدريب العسكري لخوض حرب دفاعية وللعمل في مجالات الخدمة الطبية العسكرية ولتعزيز وطأة المجاعة. وخلال الحرب العالمية الثانية نوهت الحكومة الوطنية بجهوده.

(٣) انتقوا العالم من خلال البوذية. لقد تحقق من أنه ما دامت الحضارة الغربية تسود الصين المعاصرة، فإنه لن يكون قادراً على استعادة البوذية الصينية دون أخذ الحضارة الغربية في الاعتبار. لقد درس العلوم الغربية - خلال ترجمات صينية للأعمال الغربية - وناقش كل أنواع الموضوعات مع صينيين تلقوا تعليماً غريباً. وحاول الموازنة بين العقيدة البوذية والعلم الغربي، وكان جهده في هذا الصدد متواضعاً لأن معارضة من العلم الغربي لم تكن كافية. لقد وافق على الرسائل الغربية للبوذية رغم أنها كانت تتصارع في بعض الأحيان مع كثير من عقائده الأثرية لديه.

لقد عمل تاي - هسو T'ai-hsu بحماس على التبادل (الثقافي) بين البلاد البوذية، وذلك ليحمل من البوذية ديناً مهيمناً في العالم المعاصر. ذهب إلى اليابان في سنة ١٩٢٤ وكوّن صلات مع كثير من القيادات البوذية هناك. وفي وقت لاحق كوّن علاقات بين رجال الدين الصينيين ورجال الدين الـ Sindhalese^(٥) وطور الدراسات الهائية Pali في الصين. وكان أيضاً مهتماً بإرسال البعثات التبشيرية لتدعو للهندوسية في الغرب (أوروبا)، وهو اتجاه ما زال أتباعه يحرصون عليه. وفي سنة ١٩٢٨، زار فرنسا وألمانيا وإنجلترا والولايات المتحدة حيثلقى محاضرات عن البوذية وقابل عدداً من قادة الفكر هناك، وكانت رحلته هذه بدعم مالي قدمته له حكومة شيانج كاي شيك الوطنية.

وفي باريس شرح مهمة بعثته كالتالي: «أوروبا الآن غنية في المواد الإنسانية اللازمة للقيدين Saints لكن يفتقروا «طريق» Way القداسة. ونحن الصينيين نملك «طريق» القديسين لكننا فقراء في المواد الإنسانية Human Material. إن فكرتي التي قادتني للقدوم إلى أوروبا هي أن أجد الناس الذين يمتلكون موهبة القداسة لأدلهم على «طريق القديسين».

(٥) لم استطع إيجاد المثال العربي لهذا المصطلح. (المترجم).

(٤) إحياء الدراسات البوذية. لقد كان قد تلقى العلم في كل المدارس الصينية التقليدية لكنه لم يأخذ بأيّ منها. لقد كانت تماليمه هي التمسيق بين عناصر مختلفة منها جميعاً. لقد كان مُصبراً على مواصلة البوذية مع التعليم الحديث ومع الأديان الأخرى ومع حاجات العصر، ولكنه لم يكن توفيقياً Syncretist وإنما كان ينظر للمواصلة بين العناصر المختلفة كوسيلة لإيجاد المكان الصحيح لكل شيء. وكان يرى أن بوذية الماهايانا لا بد أن تكون هي (دين) الصين، أما الطاوية والكونفوشيوسية فيجب أن تكون جزءاً من الثقافة الصينية وجزءاً من روح الشعب (الصيني). وظل تفسيره للبوذية مرتناً، وكان يُصدر طبعات جديدة لتصنيفه للمذاهب الصينية وتعاليمه كل عدة سنوات قليلة. وشجع إحياء دراسات مدرسة فا - هسيانج Fa-hsiang (وإعادة إدخال مذهب (طريقة) شن - ين، من اليابان، رغم أنه كان يكره المذهب.

ومات تاي - هسو قبل عام (تقريباً) من انتصار الشيوعية. وعندما فُرت بقايا الحكم الوطني إلى فورموزا، صحبهم كثيرون من تلاميذ تاي - هسو. وهم الآن يكونون جانباً من الحركة البوذية المنتعشة في فورموزا، وظلوا يصدرون مجلة أسسها تاي - هسو في سنة ١٩٢٠.

وسمح الحكم الشيوعي ببقاء بعض المؤسسات البوذية شريطة أن تتعاون، وهكذا اضطرت هذه المؤسسات بحكم الظروف لشيء من التأقلم كما فعلت الكنائس المسيحية في أوروبا. وسمح «قانون الأرض الإصلاحى» للاديرة البوذية بالاحتفاظ بكثير من أراضيها بقدر ما يقدر الرهبان على زراعتها. وكان هذا أمراً نافعاً لهم أثناء فترة الثورة. وأدى فشلهم في تسليم حصصهم من المحصول إلى فقدانهم الأرض. وكان مطلوباً من اديرة المدن أن تقوم بأعمال صناعية خفيفة. وفي الوقت نفسه، أمفقت الحكومة الأموال لاكتشاف المواقع الأثرية البوذية، واتخذت خطوات للمحافظة على المباني والكتب والأعمال الفنية التي تُعد تراثاً وطنياً. وتم إرسال مبعوثين بوذيين لحضور مؤتمرات عالمية. وحرص الحكم الشيوعي على أن يظهر للعالم الخارجى نواياه الطيبة نحو البوذية. أبقى البوذية طيلة احتفاظ الحكم الشيوعي بطبيعته الحالية، وهل ستبقى السامجا؟ لقد عاشت البوذية الصينية لعدة فترات مبعدة، وتم حل السامجا ومصادرة أملاكها وتدمير أديانها وقبورها، لكن أية فترة من هذه الفترات لم تستمر لأكثر من عقد، ومن ثمّ تصبح إعادة البناء ممكنة. ولم يبحر الشيوعيون الصينيون الجوانب الثقافية

البوذية - أي أديانها وفنونها، ولكنهم قطعوا الجذور الاقتصادية للسامجا ومنعوا الرهبان من هجران حياة الأسرة. لقد اعتمد بقاء البوذية في البر الصيني الرئيسي (المقصود الصين وليس هونغكونغ) على تصالح الحكم خلال العقدين التاليين.

وثمة مطلب آخر لبقاء البوذية الصينية، وهو ضرورة إغلات الصين من قبضة الفقر، فالاستمرار في نشر دين يتطلب فائضاً مالياً لم يكن متاحاً للصين أحياناً. وقد عملت الحكومات الوطنية والحكومات الشيوعية على إغناء الاقتصاد الوطني لكن المشكلة كبيرة وليس لها حلول سريعة.

ولا يبدو أن ديناً آخر يمكن أن يحل محل البوذية في الصين، وليس هناك سبب يجعلنا نظن أن الصينيين سيتحولون من البوذية التي اعتنقها أجدادهم. فالطاوية كدين تبدو معتصرة. ومات التراث العلماني القديم، أما عدو البوذية اللادود الآن فهو العلمانية الجديدة. وإذا بقيت البوذية حتى تصبح الصين أكثر تحزراً ورخاء فسيكون عليها أن تتواءم مع العلم التاريخي والعلمي الطبيعي. وبعض التراث الصيني قد لا يتواءم مع العلم، لكن من المعقول أن نأمل أن يبقى كل ما هو حقيقي وقيم.

اليابان

رغم أن البوذية اليابانية لا تختلف كثيراً من ناحية العقائد والمؤسسات والدور الاجتماعي عن البوذية الصينية، إلا أن المجتمع الياباني غير المجتمع الصيني، ومن هنا جاء الاختلاف. فقد ارتبطت البوذية - بشكل صحيح - بدحول الحضارة لبلاد اليابان كما ارتبطت بتطور مؤسساتها الوطنية وقيمها. لقد كانت شريكة في التجربة التاريخية للشعب الياباني، ويرجع الفضل للسلامة النسبية للاقتصاد الياباني وقت الانفتاح على الحضارة الغربية (التفريب) في كون البوذية اليابانية كانت متماسكة على نحو أفضل، فواجهت تأثيرات العالم المعاصر بشكل أكثر نجاحاً مما فعلت البوذية الصينية.

لقد كيّف ملاحم المجتمع الياباني تاريخ البوذية في اليابان. فقد كانت اليابان آمنة من التدخل الأجنبي، متفتحة لقبول التأثيرات الأجنبية. لقد حولت اليابان نفسها للبوذية بمجرد أن أخذت بالثقافة الصينية. والملامح الثاني هو البناء الاجتماعي الطبقي (الهيراركي Hierarchical) حيث كان ولاء التابع للمهيد واضحاً ومستمرّاً، بينما كانت الانشغافات أو النزاعات بين السادة Lords المهيمنين واضحة ومستمرة أيضاً. وهي اليابان، بعد المذاهب (الفرق) البوذية تشكل نقابات أو شركات Corporations تمتلك

الأرض والمعاد، ولها وممارستها الخاصة (حق تعيين أو ترسيم رجال الدين) وتطلب من أتباعها الولاء التام (تشتترط ألا يكون للمنتسج فيها ولاء للذهب أحر/أو فرقة دينية أخرى)، وغالبًا ما يورث هذا الولاء (يكون بالوراثة) مما أعطى البوذية اليابانية قدرًا كبيرًا من المتانة والتمسك، إذ إن الإيمان بالذهب (البوذي) في هذه الحال ليس قائمًا على مجرد الاقتناع الشخصي. فالتراث المنهجي وخواصه محروسان بنوع من الإخلاص (الولاء الشديد) الذي هو اسمى الفضائل في اليابان الإقطاعية.

وأدخلت البوذية فنًا لليابان وساعدت البوق الجمالي فيها حتى القرن السابع عشر. لقد كانت نزعة اليابانيين واضحة منذ البداية للميل نحو التُسَر والمبهولة والألوان والبهجة. وقد تفوق الفن البوذي في اهتمامه بالجوانب الإنسانية والفنون المستوحاة من القصص. لقد مالت فنونهم للدفء والروح الحميمة. وتجنبوا الغرابة والتعقيد.

والفترتان اللتان اثرت فيهما البوذية الصينية على اليابان بعمق هما فترة تانج (T'ang (حوالي ٦٠٠ إلى ٩٠٠) وسنغ الجنوبي Southern Sing (حوالي ١١٥٠ إلى ١٢٥٠)، وملامح هاتين الحقتين التراثيتين وإن لم تستمر في الصين فإنها استمرت في البوذية اليابانية.

لقد وصلت البوذية لليابان أول ما وصلت عن طريق كوريا. وفي الفترة من ٥٠٠ إلى ٦٠٠ راح أمراء كوريون مختلفون يهيمون للابلاد الإمبراطورية اليابانية؛ صورًا وسوترات ويرسلون إليه الإرساليات. وكانت هذه الهدايا والإرساليات مصحوبة بالتأكد على أن البوذية ما هي إلا تهيئة لتأكيد الاندماج الوطني (أو تعويذة أو طلسم). وقد تسبب حظ هذه التهيئة (البوذية) لمدة عقود وقتًا لتقسيراتها بمض النكبات العامة كالتنشر الطاعون، ووفقًا لمخطوطات بيوت النبلاء المتصارعين على السلطة والنفوذ حول المرش الإمبراطوري. وأخيرًا عندما استطاعت عشيرة بونية بارزة المسيطرة على البيت الإمبراطوري، تم قبول البوذية بشكل واضح. وتم جلب الأعمال الفنية وصلت إلى هذه الأعمال والكتب المقدسة من كوريا والصين، وتم إرسال الرهبان اليابانيين للدراسة في الخارج. وخلال القرن السابع أصبحت البوذية جزءًا من أدوات الدولة، في ظل الأمير شوتوكو Shōtoku وسلسلة من الحكام المؤمنين بالبوذية. وتم تأسيس المعابد كما تم تطوير طرق ترسيم (تعيين أو ترقية) رجال الدين، وجرت إقامة الطقوس علنًا طلبًا لمزيد من الحظ السعيد للأمة. والمدارس الأربع الكلاسيكية المعروفة في البوذية تم

إدخالها لليابان، وانتشرت منها مدرسة Pa-hsiang (باليابانية هسو P.330/Hosso) التي أصبح لها العديد من المعابد الرائعة.

وخلال القرن الثامن لعب الرهبان البوذيون دوراً مهماً في الإدارة الإمبراطورية. وكانت هذه الفترة فترة ازدهار سياسي حيث تم خلالها تكهيف مؤسسات تانج T'ang مع الظروف اليابانية، وامتدت السلطة الإمبراطورية أكثر فأكثر في الولايات. وعمل الرهبان مهتمين لإنشاء الطرق وإقامة الجسور والأسوار وإقامة مشاريع الري. وعملوا أيضاً نسخاً وكتابة. وفي المقابل، قامت السلطة الإمبراطورية بدعم البوذية في الولايات بإصدار مراسيم تهنئ أن على كل ولاية أن تفتش دوراً لكل عشرين راهباً، وديراً Coven لكل عشر رهبان، وهاجودا Pagoda من عشرة طوابق. وصدرت الأوامر لكل ولاية أن يكون فيها نسخة من سوترا الـهراچناهاراميتا Prajnaparamita وصورة لبودا بمساحة ستة عشر قدماً.

وخلال هذه الحقبة جُلب مذهب هو - ين Hua-Yen (باليابانية كيچون pp. 330-1/Kegon) من الصين ووصل سريعاً إلى موقع مؤثر. وفي سنة ٧٥٢، تم تكريس صورة ضخمة لبودا الأساس في سوترا هوا - ين، وهو هيروكانا Vairocana في نارا Nara. وعلى وفق الفلسفة السياسية في هذا العصر كان هيروكانا يمثل السلطان الكلي (المتشعشع) للإمبراطورية، ودمملكة الأحداث - المتواجدة الانتشار - التي تمثل وحدة المجتمع الياباني. وتمولت المذاهب البوذية السائدة في نارا مذاهب ذات طابع ريفي عندما أصبحت طوكيو هي العاصمة في حوالي بداية القرن التاسع. وخلال فترة هيان Hsien (حوالي ٨٠٠ - ١١٥٠) انتقل النفوذ في البلاط إلى مذهبين جنبيين مستخدمين من الخارج، هما مذهب تندي Tendai (بالصينية تيان تاي T'ien-t'ai p. 370)، ومذهب شيجون (بالصينية ش - ين. p. 331).

دنجهو Dengyo (٧٩٧ - ٨٢٢) مؤسس مذهب التندي، شيد معبداً في غابات جبل هياي Hiei بالقرب من كيوتو Kyoto، وهو لا يزال شاهداً، وفي الفترة من ٨٠٢ إلى ٨٠٥ درس في الصين حيث تلقى تعليمًا في مذهب تيان-تاي. وعندما عاد جعل مذهبه مقاماً حقيقياً، وبما ساعد على هذا قرب جبل هياي Hiei من العاصمة الجديدة (طوكيو). وسرعان ما انتشر مذهب تندي هذا انتشاراً واسعاً عندما أصبح لدير (معبداً) جبل هياي Hiei الحق في ترسيم الرهبان (أو الكهنة)، وهو الحق الذي لا يملكه حتى الآن

سوى عدد قليل من الأديرة في مارا والولايات النغانية، وفي أوج ازدهار مجمع جبل هياي Hiei كان به ثلاثة آلاف راهب في ثلاثة آلاف معبد (دير). وكانت هذه الأديرة (أو المابد) تحتفظ بالسلاح وكانت في بعض الأحيان تهدد باستخدامه للحصول على طلباتها. وفي الوقت نفسه، انتعشت فيها الدراسات والعنون. وكان مذهب تندي أكثر تحيزاً وشمولية (أكثر كاثوليكية) من المذهب الصيني الأساسي، ودليل هذا حقيقة أن كل المذاهب الجديدة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر أسسها رهبان من مذهب تندي.

أما كوبو Kobo (٧٧٤ - ٨٢٥) مؤسس مذهب الشنجون Shingon، فدرس في الصين في الفترة من ٨٠٤ - ٨٠٧ حيث تلقى تعاليم مذهب شن - ين. وعند عودته أسس مجتمعاً دينياً (مجمعاً من الرهبان) على جبل كويا Koya جنوب كيوتا بحوالي خمسين ميلاً. وكان ذا تأثير في البلاط، واستخدم موهبته السياسية للتوفيق بين المذاهب البوذية وييسها وبين دين الشنتو Shinto (سنتاولة هذه الموسوعة فيما بعد). وأنشأ مدرسة شعبية، ويقال إنه ابتدع طريقة لتشبيه سبعة وأربعين حرفاً (أي الكتابة بحروف متصلة). وكان مشهوراً أيضاً كخطاط، وهو شخصية شعبية في الفولكلور الياباني، فعلى وفق المعتقد الشعبي هو في حالة نوم (وليس موت) في قبره في جبل كويا Koya، وسيبعض من منامه يوماً.

ومذهب الشنجون يلقبوسه الخصبة وفنه المنق المزخرف أسهم كثيراً في الحياة الفنية في فترة الهيان Heian. وهو مذهب - مثل مذهب التندي - متحرر جداً، حتى إن الفروق بين المنهيين كانت تتلاشى بفعل التبادل الفكري بينهما. وظلت عقيدة الشنجون مزدهرة حتى اليوم، ويبلغ عدد المعتنقين لها أكثر من خمسة عشر مليون نفس.

وفي بداية فترة الهيان كانت الثقافة - والمقصود هنا الثقافة البوذية - ملكاً للبلاط والأرستقراطية وقلة قليلة من أمة كثيرة الميكان. وخلال هذه الفترة زادت أهمية الولايات مماسياً، باطراد، وانتقلت القوة السياسية إلى نبلاء الولايات. وعلى هذا، فيحلول القرن الثاني عشر، كانت هناك طبقة جديدة من المستويات العليا، جامرة لسيادة الحياة اليابانية ثقافياً وديناً.

وفي الفترة من ١١٥٠ إلى ١٢٠٠، أصبحت المونية هي دين الشعب الياباني. وانتشرت بسرعة مذاهب جديدة أسسها شيوخ (قديسون Saints) مصلحون، بين كل

الطبقات وفي كل المناطق، وهذه المذاهب - على عكس التنفدى والشنجنون - كانت مقصورة على أصحابها (يتطلب كل مذهب منها الولاء له ويشترط عدم التعبد وفقاً لطقوس مذهب آخر أو مذاهب أخرى)، كما كانت شديدة الحماس للدعاية لنفسها. وكانت تعاليمها بسيطة، وكان التعبير عنها بلغة عامرة بالحياة، تتناشد قلوب الجنود والفلاحين والصيادين. وعكس الفن البوذي في هذه الفترة هذه الجدية. ورأى الرسامون الآن في هذه الموضوعات الفنية بهاء وعظمة بينما لم يكن يرى فيها أجسادهم سوى الجمال.

أما هونن (Honen ١١٧٢-١٢١٢) أول المصلحين التنبهين (الشيوخ المصلحين)، فقد أصبح زاهياً على مذهب تندي Tendai في صباه، ودرس في أديرة جبل هياي Hiei، وفي بداية مرحلة رجولته اعتزل للدراسة والقام. لقد قرأ في التريبهيتاكا الصينية خمس مرات وأصبح مشهوراً بعلمه. ومع هذا، فقد ظل منزعجاً لإحساسه بالإثم ولاقتناعه أنه هو ومعاصريه لم يستطيعوا الوصول للتقوى (بالمفهوم البوذي). وأخيراً - وهو في سن الثالثة والأربعين - وصل للاقتناع بأن الاعتماد الكامل على أميئابها هو سبيل الخلاص الوحيد أمامه. وبدأ يبشر بمعتقدته بتواضع ودون ثياب، ومع هذا فقد أحدث تأثيراً هائلاً وغير عادي. لقد حوّل إلى مذهبه الإمبراطور وكلاءه ونواباً وعوام. ولقى معارضة من المذاهب القديمة لأن تعاليمه البسيطة القائمة على الاعتماد على أميئابها قد تؤدي للنظر إلى تعاليمهم على أنها زائفة أو غير ضرورية. وفي وقت من الأوقات تم نفي هونن وتم إعدام بعض أتباعه. وكانت حياته عامرة بالصبر والرفقة. لقد كتب: «هؤلاء الذين يعتقدون في قوة سلطان ذكر اسم البوذا، رغم أنهم درسوا بمق كل العقائد التي قال بها ساكيامونى (بوذا الشخص التاريخي المعروف) خلال حياته، هؤلاء لا بد أن يتصرفوا مثل إنسان يسبح كسائر الناس لا يستطيع قراءة كلمة، أو كراهية جاهلة، ودون أن يتظاهروا بالحكمة، وعليهم أن يستدعوا في قلوبهم اسم أميئابها».

ووصل حواريهو الرثيبهونن تعاليمه، وفي الوقت المناسب شرع أتباعه في تكوين مذهب الجودو Jodo (الكلمة جودو تعنى الأرض الطاهرة Pure Land).

وشينران (Shinran ١١٧٣-١٢٦٢) أحد حوارى هونن المقربين مشهور جداً، لا لأنه مؤسس أكبر المذاهب في اليابان الآن (مذهب الجودوشينشو Jodoshinsho ومعناها الأرض

الطاهرة الحقيقية) فحسب، وإنما هجر النظم الدينية (نظم الرهبنة) وأعاد الجميع إلى حياة الأسرة، وذلك دون إنكار للنداء العيني (أو بتعبير آخر دون إنكار لمهمة الدين الاجتماعية). وقد تزوج من نبيلة شابة، بموافقة هودن على ما يظهر، وذلك بعد رؤيا رأى فيها أن كوانون Kwannon (كوان-ين/ p. 329) يدعو للزواج. وكانت فكرة شينران أن التزام عدم الزواج وقواعد الحمية هي علامات على التعويل على قوة الذات أو سلطان الذات Self-power وأن الفينايا Vinaya تؤدي للفقر، أو هو يزدهر في رعاياها. وقد جرى إيماده في الوقت نفسه الذي تم فيه إبعاد هودن، وبمد أن عاد عاش معظم حياته المنيدة في الولايات. وحمل حفيدة على كاهله عبء مواصلة التماهم، واتصلت سلسلة شيوخ المذهب (الطريقة) حتى يومنا هذا.

أما نيشيرين Nichiren (١٢٧٢-١٢٨٢) مؤسس مذهب تندي الإصلاحى Reformed Tendai، فابن ميناد، ودخل النهر في مرحلة الصبا، وعندما أصبح في الواحدة والثلاثين من عمره جهر بمذهبه ومطالب أتباعه باتخاذ اتجاه حريى، فتم طرده من ديره، وأعلن أن سوترا اللوتس Lotus Sutra هي وحدها التي يجب أن تكون موضوع عبادة. وأرسل للنائب (حاكم الولاية) مذكرة بعموان (ترسيخ الحقوق وتأمين البلاد)، يذكر فيها ضرورة أن يكون هناك دين وطنى (أى دين واحد للوطن كله)، وهذا يستلزم إلغاء كل المذاهب (الفرق) الأخرى. لقد قال: إن مذهب الأرض الطاهرة هو الجحيم الدائم Everlasting Hell، أما اتباع مذهب زن Zen (بالصينية شان Ch'an) فهم شياطين، واتباع مذهب شنجون يخربون الأمة، واتباع مذهب الفينايا هم خونة للبلاد. وقد صُنِّعت حكومة الولاية بهذا التعصب. وردت المذاهب الأخرى بالمطالبة بنفيه وراح أصحاب هذه المذاهب يطاردونه من مكان إلى مكان، وعلى أية حال، فإن نيشيرين تبنياً بمحاولة الغزو المنقولى Mongol في سنة ١٢٧٤ قبل حدوثه. وهذه النبوة بالإضافة إلى إعلانه نبوءات أخرى عن ضرور العصر، جذبت له أتباعاً كثيرين، وما زال مذهب نيشيرين مزدهراً حتى اليوم وما زال يحتفظ بروح مؤسسه المشاكسة النزاعة للخصام.

ومذهب شان الصينى (ينطقها اليابانيون زين Zen) عرفته اليابان في القرن التاسع، لكنه لم ينتقل فيها حتى حوالى سنة ١٢٠٠. لقد درس إيمائ Eisai (١١٤١-١٢١٥) في الصين وعاد جاكلياً معه المذهب الفرعى لين-شى Chin-Shi وهو أحد فروع الشان،

وجلب تلميذه دوجن Dogen (١٢٠٠ - ١٢٥٣) المذهب الفرعي تسو-تو (سو-تو Soto باليابانية)، وما زال هذان المذهبان الفرعيان الميثقان من الشان، متعشيان في اليابان، وتُعتبر مذهب منفصلة (أي مستقلة). وقد راق مذهب زن Zen هذا للطبقة العسكرية نظراً لصرامته الشديدة وعقيدته البسيطة القوية، وكانت معابد مذهب زن الضخمة مراكز للتعليم خلال فترة الحروب الأهلية من ١٢٠٠ إلى ١٦٠٠، وهذه الصلة بين المذهب والعسكريين كان لها تأثير حضارى على العسكريين في وقت كانوا في حاجة فيه لهذا، وكان أصل رسامي هذه الفترة من رجال الدين الزن Zen، وسيطرت أديرة الزن على التجارة بين اليابان والصين التي كانت تحملها سفن تمتلكها هذه الأديرة. وقد أدخل مذهب زن Zen هذا فلسفة الكونفوشيوسية الجديدة لليابان.

وخلال فترة النزاع الأهلى كانت طريقة (مذهب) بِن تكون هي الوحيدة التي لم تحتفظ بجيش دائم، وقامت بتحصين معابدها. وفي الأصل، اتخذت المذاهب الأخرى إجراءات مماثلة لحماية معابدها من الجيوش النهائية، وكوّنت جيوشاً استخدمتها في الوقت المناسب لتكوين إقطاعات. وفي بعض الأوقات كانت الولايات كلها تحت حكم هذه الطائفة (أو هذا المذهب Zen)، وانتهى ذلك بتدمير المعابد المحصنة في جبل هياي Hiei في أواخر القرن السادس عشر.

وحاول توكوجاوا Tokugawa (١٦٠٣-١٨٦٨) أثناء فترة حكمه أن يقلل من النزاع الأهلى (الداخلى) بتحديد قطاع (أو مجال) لكل مؤسسة من المؤسسات ما يكون لها أن تعتمد. وكانت المسيحية التي دخلت في القرن السادس عشر، قد مُنعت ولُغنت كقوة مدمرة مسببة للفناء. ومنع قيام المذاهب البوذية بالدعوة لنفسها والاقتصار على معتققيها بالفضل، كما حُرِّم عليها التنافس فيما بينها. وكان مطلوباً من كل أسرة أن تسجل اسمها في أحد المعابد المحلية مهما كان المذهب الذي تنتمي إليه. والنتيجة أن أصبحت البوذية كنيسة Church، (المقصود مؤسسة دينية) راسخة لا مجال لنموها ولا مجال أيضاً لانتهيارها. ومما يدل على جذورها العميقة أنها عاشت بعد هذه الفترة واستعادت حيويتها بعد أن كانت قد اهتزت على يد المسيحيين القائلين بالحدائث بعد استعادة العرش في سنة ١٨٦٨.

وأظهرت البوذية في اليابان المعاصرة انكماشها الداخلى وهو اتجاه تقليدى لديها. وكانت استجابتها للتأثير الغربى بالتعلّم من المسيحية والعلوم الأوروبية غير الدينية.

ويعمل أصحاب المذاهب المختلفة الآن في مختلف مجالات الخدمة الاجتماعية، وتطبيقات الجامعات البوذية الجديدة أساليب النقد الحديث على العقائد البوذية والتاريخ البوذي. ويتم تدريس الباليّة والسنسكريتية والفيتية، كما يتم مناقشة الأفكار الأوروبية المعاصرة، والمعابد الرئيسية القديمة متحف للقرن الوطني كما أنها مراكز للمبادأة، وهي تجنب أعداداً غفيرة من الرّوار (النص: الحجاج)، أما المعابد الأصغر فهي في رعاية مسئولين دينيين يشغلون مناصبهم بالتدريس، وتسمح كل المذاهب الآن لرجال الدين بالزواج. وهناك كل أنواع المنظمات عبر الإكليريكية (العلمانية)، بدءاً من مدارس الأحد إلى رمالات النامل. وهناك عدد قليل من المجالات البوذية الشعبية. وتنتشر المذاهب المختلفة كتباً مقدّسة، bibles، تضم سوترانها الأساسية، وأكثر ترانيمها وكتاباتنا المقدسة أهمية.

والبوذية اليابانية المعاصرة غدت علانية بشكل قوي. فالدارسون البوذيون الشباب يتم إرسالهم خارج اليابان لدراسة المنسكربتية في الهند، واللاهوت والفلسفة في أوروبا وأمريكا. وعالمياً ما يقوم أصحاب المذام الرفيع من مختلف المذاهب بجولات في أوروبا وأمريكا يشجعون المهاجرين اليابانيين في الولايات المتحدة وكندا والبرازيل، وكذلك لتكوين صلات طيبة مع العالم الغربي. وهناك بعض الجهود التبشيرية في قارة أمريكا الشمالية، كما تعمل الإرساليات اليابانية في مشورها وفورمورا والصين وهي تعود إلى حوالي سنة ١٨٧٠، ولكنها توقفت بنهاية الحرب العالمية الثانية.

وفي اليابان المعاصرة تمازج المسيحية وديانة الشنتو الديانة البوذية. فالشنتو الجديدة هي التهنيد الأعظم مادام أن ما يتولد عنها من مذاهب كلها موعلة في الشوئينية (الفلو في الوطنية) باعتبارها صنعة يابانية (ظهرت في اليابان) ولا يتطلب الدخول فيها كثيراً من محاولات التأقلم للمسيحية، وقد استمدت الشنتو كثيراً من اليهودية رغم أنها ظلت مرتبطة في الأساس بطقوس جلب الشفاء.

اليابان بلد تسوده البوذية. وأكثر من هذا فهي أكثر البلاد اليهودية ثراء واهتماماً تعليمياً. لقد احتفظت بثقافتها الكلاسيكية واستوعبت الحضارة الحديثة بمهارة كبيرة. ورضع أن طريقة تصريف اليابانيين المحدثين تجعل المراقبين في بعض الأحيان يظنون أن الياباني قد تخلص من الموائم الأخرى في البوذية للتقليدية وراح يركز على العالم الحالي (الدنيا)، [لأن جنود التراث القديم أعرق من أن تُهر أمام محاولات تكيف

تكتيكية. فالمسيحية الإثنية (المزقية) المرتبطة بالولاء تساوى معنحة عرقية أخرى هي تعدد المواجه أو المروبة.

إن البوذية الحالية في اليابان راسخة رسوخ المسيحية في إنجلترا. وهناك من الأسباب القوية ما يجعلنا نقول إنها متواصل ازدهارها في اليابان، وإنها ستواجه تحديات الظروف، رغم أننا لا نستطيع التنبؤ بدرجة هذا التحاج.

(٨)

سنتو .

بقلم

ج. بوناس

مُحاضِر الدراسات الصينية واليابانية

جامعة أكسفورد

مقدمة

يبدو مؤكداً أن الفروع العرقية الثلاثة التي أسهمت في تكوين الشعب الياباني هي : الإينو Amu وهو عنصر متوطن، وعنصران من البر الآسيوي الرئيسي والحرر الجنوبية. وبالنسبة للمصريين الأحيدين هناك عرق يبعد أنه هاجر لليابان عن طريق كوريا في الشمال، وآخر أتى من مناطق الصين الحيوية وجرر جنوب شرق آسيا. لقد تركت هذه الأعراق المختلفة علامات في ثقافة اليابانيين ولغتهم وميثولوجيتهم (أساطيرهم وحكاياتهم)، كما تركت تأثيرها على دينهم الوطني - شنتو Shinto. لذا، فقد ظهرت عند البداية ثنائية أو ثنائية dualism مهمة في دين شنتو وأساطيره عكست ممّا طقوسه ومعتقداته وشكلت أسسهما اللتين قاما عليهما.

وهذه الثوية أو الثنائية علوت الظهور خلال تاريخ دين شنتو. وعلى هذا، فإننا نجد عبادة رسمية ومثلية ذات تكوين ظاهري (شكلي) جنباً إلى جنب مع هيكل من الممارسات الشمبية الفولكلورية - مصطنعة وغير متجانسة لكنها متتورة، حيث توجد العقائد أو الممارسات اليومية المعتادة جنباً إلى جنب مع المعبر والتجيم والعقائد السرية. ومرة أخرى، فقد نتج عن امتزاج دين شنتو بالبودية ظهور دين أطلق عليه اسم ريويو شنتو

Ryobu Shinto الذي استمر أكثر من ألف سنة. واليوم، فإن ضريح شنتو القديم الواصل - أو نُقِلَ دولته - تهر مع التطورات الجديدة والمعروفة باسم مذهب (أو فرقة) شنتو.

وربما يكون الأهل المتعدد اليابانيين مسئولاً - جزئياً - عن الطبيعة الانتقائية لتفكيرهم. وهذه الانتقائية (أي الانتقاء أو الاختيار من عناصر ثقافية مختلفة) واضحة في كثير من جوانب الحضارة اليابانية الأخرى. بما في ذلك الدين. غير أن هذه الانتقائية قد جرت بذاتها باعتبارها جريمة تلوث «تدنس صفحاتنا البهية» الناصمة المنقصة بأثرية الغريب، وقد ارتفع، إلا أن مثل هذه الإدانة لم تحدث إلا في بعض الحقب الخفية في الوطنية في التاريخ الياباني، ومن حسن الحظ أنه عندما دخلت البوذية اليابان، كانت في شكلها الماهياني (أي بودية الماهيانا Mahayana) الذي كان في ذلك الوقت يتعد اتجاهًا مربيا ههما يتعلق بمسائل العقيدة كما كان ميالا للتوفيق بين المذاهب والأفكار والمعتقدات بضر الإمكان.

ولم يكن الاتجاه الانتقائي للعقل الياباني يثمر نتائج في كل الأحوال. حقيقة إننا قلما نجد في تاريخ الأفكار الياباني أي اعتماد أو قابلية للتصكير العقلي المجرد أو أي اهتمام بالتأمل الفلسفي. فما بعده إنجارا فكريا (عقليا) حالصا، ربما كان بتأثير البوذية والكونفوشيوسية. أما الفكر المحلي أو الوطني الياباني الخالص، فقد كان يميل نحو ما هو عملي وما هو واقعي realistic. فالفكر الياباني من أية مشكلة أو قضية مطروحة غالبا ما يكون حسيما أو بديهييا intuitive. أما تركيزهم فيكون على ما هو بسيط، وما هو طبيعي. لقد ذكر جيون Jiu - وهو رجل دين بوذي عاش في القرن الثامن عشر - وكتب كتابات موقفة عن الشنتو: «إن الصين تم تأسيسها بشكل عشوائي ولنقل إنها دولة أو كهان مُلقَق، بهما «طريق» بلاتنا. طبيعي حالص، أو بتعبير آخر طبيعي بتي Purely natural، وهذا التقاء. وهذه الطبيعية، وهذه العصرية الثقافية - كل هذا هو ما نسميه الشنتو»^(١).

فالياباني يصبح أسعد ما يكون وهو قريب من الطبيعة، لكن عقله غالبا ما يكون غير قادر على توصيل أو تطوير انطباعاته عن الطبيعة وتماطفه معها، هذه الطبيعة التي جعلته على هذا القدر من الحساسية.

لقد كان اليابانيون - خلال مراحل تاريخهم - مقلدين، في طريقهم، وغير مبدعين. لقد طبقوا غالباً الأعمال الفنية التي أفرقتها العقائد الإيداعية، وعملوا على تحويل ما استعاروه منها ليهتجوا أشياء مناسبة تماماً للبيئة الجديدة، أشياء تموق كثيراً ما استعاروه، أو بمعنى آخر إنهم يضيفون إلى ما استعاروه عناصر كثيرة تجعله يبدو شيئاً جديداً، وأخيراً، يمكن لليابان أن تسبب لنفسها تراثاً طويلاً من التسامح إلا في الفترات التي رادت بها حركة الوطنية الكفالي فيها Jingoism. ولا شك أن هذا التسامح يرجع في حاسب منه إلى ميلهم الانتقائي (ميلهم إلى الأخذ من ثقافات مختلفة) هذا الميل أو الاتجاه الذي ذكرناه لتوتنا، والذي يمكن بدوره تعدد أعراقهم. والنظامان الفكراني الأكثر تأثيراً على اليابان لهما أيضاً التراث نفسه: فالبوذية أظهرت - بشكل عام - تسامحاً، والكونفوشيوسية نفسها كانت في البداية خليطاً من أفكار أنت من مصادر شتى، ابتدعت عدداً قليلاً من التعاويذ والأسعار لاستخدامها في الصيد، ولم تتماسك كعقيدة إلا في فترة سونج Sung.

والكلمة شنتو هي القراءة الصينية لمعنيين - «طريق الأرباب the way of Gods» - طريق الكامي Kami، الأرواح الوطنية المحلية (أو المتوطنة indigenous)، وهي منفصلة عن أرباب deities البوذية التي يقال إن استقدامها من الصيد في القرن السادس أدى إلى ضرورة خلق مصطلح جديد للتمييز بينها وبين الأرباب (أو الأرواح المجهدة) للشعب الياباني. وقد جرى استخدام هذا المصطلح لأول مرة في العقد الثامن من القرن السادس، أي بعد أقل من ثلاثين سنة من التاريخ المتواتر لدخول البوذية لليابان.

والطريق (أي تو To باليابانية) هو طو Tao في الديانة الطاوية، أما شين Shun فهي في الأساس مرتبطة بكلمة أخرى هي كامي Kami التي تعني «أعلى upper or above» وفقاً لما هو مقبول بشكل عام في علم أصول الكلمات وتاريخها (الإثنولوجيا).

واختلف اللغويون اليابانيون حول اشتقاق كلمة كامي Kami لفترة طويلة. لقد كانت اختلافات عامرة بالتفاصيل ومعتبة، حتى أننا لا نستطيع تلخيصها هنا إلا إذا استغرقنا ذلك منا مساحة كبيرة. لكن يجب أن نلاحظ أن الكلمة ارتبطت بعدد كثيرين من المتخيلين بمصطلحات تعني «الرص» أو «الخشية» أو «ما هو مرعب» أو «ما هو دافع للخشية»، كما يجري شرحها لتعني شيئاً ذا قوة غريبة وسحرية.

وأحدى النظريات ذريت كامي Kami بمانا Mima - وهو مصطلح شائع في كل مناطق الباسيفيكي، وهو أى المانا mana قوة فائقة للطبيعة أو قوة مسخرية غامضة يتم الإحساس بها نتيجة بعض المثيرات (أو المنبّهات) العاطفية غير المعتادة، وهى أبعد ما تكون عن فهمها بالعقل. وطبيعة العقلية اليابانية (تكوينهم العقلى) وكذلك أصولهم العرقية تبدو من عوامل قبولهم لهذه النظرية، بل إن هناك أدلة على وجود تأثير شمالي مهم أيضا على عقيدة الشنتو وشمائرها (مقوسها)، حيث الحقيقة تبدو هنا واقعة - على نحو ما - بين يمين (فى موقع وسطى).

ويبدو موتورى Motoori الذى اهتم بإحياء الشنتو فى القرن الثامن عشر بالإضافة لكونه دارسا وهائلا بالكلاسيكيات الوطنية (native Classicism p.363)، يبدو وقد مزج بين التفسيرين فى قوله : «أى شيء (مهما كان) هو خارج المعتاد، مما له قوة فائقة أو مما يوحى بالخشية، يُطلق عليه اسم كامي Kami. وعلى هذا فالكامى أنواع كثيرة، بعضها نبيل، وبعضها دسّس، وبعضها قوى وبعضها ضعيف، وبعضها صالح وبعضها طالح فأى شيء إذا- بشر أو بهائم أم نباتات أم كائنات عضوية أم غير عضوية، إذا كان خارج المعتاد (كشجرة غريبة الشكل أو مسخرة هائلة أو إنسان ابهى أو حيوان أبهى) إنما هو بالتفاعل مع قوة الكامى Kami Capacity، وذلك بسبب طبيعتهما (أى طبيعة هذه الظواهر) غير الطبيعية. ومثل هذه الكامى تنطوى على لطف وكياسة أو عدم ضرر، ذلك لأن مشاعر اليابانيين الدينية تنمو نحو الحب والامتنان أكثر مما تنمو نحو الخوف والخشية.

فهدف المبادات الدينية هو المديح والشكر لضمان استمرار لطف هذه القوى وكياستها وتهئته غضبها إن غضبت. والفعالية العظمى من الكامى لا يمكن تصورها إلا بشكل غامض (مبهم) فاعلمها الجامع الذى يعنى «موجودات غير عادية وفائقة للطبيعة» أقل تحديداً من «إنهنا our duty أو ريننا our divinity». إنها هى حالات استثنائية - مثل أماتيراسو Amaterasu (أى ربة الشمس) أو سوزانو Susanoo (رياح الصيف المدمرة) وتبدو الديانة الشنتوية نزاعة للتجسد (التشبيه anthropomorphism)، أى تمثيل هذا الكامى بصفات بشرية. وبالإضافة لهذا، لم يكن هناك ثراث أيقونى (أى تراث يفسر صناعة التماثيل الدينية) لتحديد هذه المفاهيم الغامضة، حتى أتت به البوذية

وما صاحبها من فن صيني، فقدمت نماذج من هدم الأيقونات استمسخها اليابانيون، وكانت دائما لهم - وإن كان هذا في مجال محدود - لرسم الرسوم (الدينية).

ديانة الشنتو الأولى : المصادر والأساطير

رغم أنه ليس لدين الشنتو شريعة مقدسة هي حد ذاتها، فإن ميثولوجيا (أساطير) «عصر الكامي» - وهي أقسام من النصين الياكزين لا تزال موجودة (كوچيكي Kojiki أي سجل الأمور القديمة، ونيهون شوكي Nihon Shoki وتعني حوليات اليابان المكتوبة) - قد أصبحت هي الأساس المريض الذي قامت عليه عقيدة المؤمن بهذا الدين، كما أصبحت هي أساس الدعاية الوطنية، ونصوصا ظلت حتى إصلاحات ما بعد الحرب العالمية الثانية - يستخدمها كل معلم ياباني لتدريس تاريخ اليابان الباكر. لقد تم وضع كوچيكي Kojiki ونيهون شوكي Nihon Shoki في بواكير القرن الثامن. لقد كُتبت الكوچيكي في الأصل باللغة اليابانية. وربما تم تسجيلها بعد رواية شفهية جرى حفظها لوفيرا لها على يد مسئولين في البلاط كانوا مسئولين عن الموسيقى والطقوس. أما نيهون شوكي فكتبت باللغة الصينية، وقد اخفت هذه اللغة كثيرا من التناوبات (التعاقبات) هي التفاصيل لجعل هذا التراث (الياباني) يتفق مع المقولات الصينية المنطق عليها : فعلى سبيل المثال فإن الرقم ثمانية «المقدس» لدى اليابانيين (فبائع الخضر هو «البائع ذو الثمانمائة»، وهو امر في العاية من الغرابة) تم تحويله (أي هذا الرقم) إلى الرقم تسعة. وعلى أية حال، فربما مضت فترة طويلة من التداول الشفهي قبل كتابة النصين فعلا، وقد احتفظ كل منهما بملامح وأفكار الشنتو هي شكلها الباكر، وبعض هذه الملامح والأفكار ظلت موجودة وبإصرار خلال فترة طويلة من الاندماج مع البوذية، وحتى يومنا هذا، وبعض هذه الملامح تم التصديق عليها في تقارير مسجلة في تواريخ الأسرات الحاكمة الصينية، أي قيل حوالي خمسة قرون من كتابتهما (النصين) هي اليابان.

والقسم الأول عن الأساطير المتعلقة بالخلق (أو لنقل تقريبا للمعنى : سِفَر التكوين) تسوده بشكل كثيف أفكار مستعارة من الصين. هي الابدائية كانت السماء والأرض متحدتين (إحدهما - إيجابى، والأخرى : ملبى) ولم تكونا منفصلتين. كانتا على شكل بفضة هيولية الشكل ذات أبعاد غير محددة، وكانت هذه البفضة تحوى مبدأ الحياة،

وراح قسمها الأكثر طهارة (نقاء) ووضوحا يصعد بالتدريج مكونا السماء، أما العنصر الأثقل والأضخم فاستقر إلى الأدنى وكون الأرض. وكما لاحظ موتوري Motoori - الذي كان يبحث دائما عن مؤثرات أجنبية - كان هناك حديث كثير جدا هنا عن ميادئ مجردة، كثير جدا منها موجب وسالب (بمعنى ذكر «موجب» وأنثى «سالب» على وفق ما يفضل اليابانيون هذا الاستخدام).

لكن الجزء المتعلق بالأرباب هو الجزء الأقل تلوثا بمثل هذه التأثيرات الخارجية. وثمة شيء مثير، على شكل يشبه طلقة السهم أو انطلاقة السهم a reed-shoot تظهر بين السماء والأرض. وتحول هذا السهم المطلق إلى رب a god سُمي «الواحد الذي أسس الأرض الأبدية the land Eternal» إنه كوينتوكوتاشي مو ميكوتو Kunitokotachi (Nihongi p, 2 ff) no mikoto. وبعد ذلك بسنة أجيال - عن طريق الخلق الثنائي - أتى إزاناجي وإزانامي Izanagi and Izanami «الذكر الذي يدعو» و«الأنثى التي تدعو» ومن هذه النقطة أصبح يمكن تقسيم امتداد الخلق بمصطلحات جنسية لأن هذين الزوجين (إزاناجي وإزانامي) المقسيمان الحائقيان قد تزوجا.

وبعدها ظهرت للوجود جزر اليابان وأنهارها وبحارها وجبالها، وكذلك أرواح مختلف جوانب الطبيعة والمناخ والملاح الطبيعية، وكان ظهورها للوجود ثنائيا وعن طريق التوالد الجنسي مما. وهناك نقطتان في هذه الرواية (المتعلقة بالتكوين) تستحقان التفاتا خالصا، لأنهما توضحان عقائد الشنتو وبعدها في الوقت الذي كانت فيه هذه الأساطير تتطور. لقد احترقت إزانامي وماتت وهي تلد giving birth روح النار Spirit of Fire، وبعدها إزاناجي إلى «أرض الظلمة Land of Darkness» ناظرا إليها. «لقد تدفقت المواد العفنة الفتنة واحتشدت البرقاقات، فاعثرت الصدمة إزاناجي بشدة وهفت : لا، لقد أتيت دون أن أدري لأرض بنسة ملوثة شائنة بشعة! ومن ثم أسرع عائدا، وعندما عاد اعتراه أسف شديد وقال : أما وقد ذهبت إلى أرض الغنى والمقدارة فمن المقاسم إذا أن أفرض على نفسي طهارة يدي من هذا التلوث، ومن ثم ذهب وظهر نفسه.. فظهرت الأرباب (النس : تم إنتاجها was produced) مما يتساقط منه من ماء واغتسلت في قاع البحر. وبعدها ظهرت (النس: تم إنتاج) ربة يغسله عينه اليسرى. إنها الربة التي سُميت أماتيراسو أوميكامي Amaterasu Omikami (ربة الشمس)، وبعدها

يُغسل عينه اليمنى فتُنج عن ذلك رب سُمى تسوكيومي مو ميكوتو - Tsukiyomi no Mi-
 koto, أى. رب القمر، وبعدما غُسل أنفه فانتج رباً سُمى سوزانو نو ميكوتو Susanoo
 no mikoto. إنه رب رياح الصيف المدمرقة (Nihongi pp. 24.8).

تلك نقطة طيبة تستدعى الوقوف عندها والاهتمام بها، لأننا هنا نجد الأسطورة قد
 فقدت وحدتها. فعن لم نعد نسمع مرة أخرى عن تسوكيومي Tsukiyomi إلا نادراً،
 وافترق سوزانو Susanoo (منكر) وأماتيراسو Amaterasu (مؤنث) ليصبح أحدهما هو
 الرب المحلى فى إيزومو شنتو Izumo Shinto ويصبح الآخر (الأنثى) هو الموجود
 الأسمن فى الأيز^(٥) شنتو Ise Shinto لدى شعب ياماتو Yamato العازى. وهارمن
 الظلمة The Land of Darkness، هى الأولى بالشرح والتوصيح: إنها «أرض القذارة
 والدنس، إنها وراء مملكة ربة الشمس». لذا، فالحياة والخصوبة امران طيبان صالحيان.
 والتعفن أو القذارة والجذب هما الشر. ومن هنا كان التركيز على الطقوس التى
 ستساعد على النمو (والتطور) كصلوات الحصاد، أو الطقوس التى تزيل النجاسة التى
 يسببها الموت أو المرض. وسماء هذه الأساطير يُنظر إليها باعتبارها «سهلاً عالياً High
 plain فوق الأرض وترتبط بجسر يربطها بالهالان. من الواضح أن «أرض الظلمة» هنا
 هى ماوى التلوث فى أعلى درجاته (النجاسة) وهى موطن الموتى المتعفين. وهى مياقات
 أخرى ستجدها أيضاً جزءاً من الأرض ذا حياة بأشجار وبيوت وممارك أسرية وكل
 صخب الحياة قبل الموت. ويبدو أنه لم تكن هناك فكرة إن الكامى Kami منقسمة إلى
 مواضع أو مقامات على واقع من هو خُبر ومن هو شرير. رغم أننا نفهم من خلال وصف
 الأرواح الشريرة إجمالاً بأنها «كما لو كانت ذباب القمر الخامس» تحتشد بشخف حول
 شيء فتر نث دى رائحة كريهة.

من هذا الجزء من الأسطورة سيتضح أن للملح الأساسى فى طقوس الشنتو والعمود
 الأساسى لعقائدها هو التطهر من الدنس. فعن طريق التطهر وإتمام الطقوس يمكن
 للمرء أن يقترب من القداسة. وعلى هذا، ففى البداية ظهرت الكامى للوجود - كما
 يُقال - عن طريق الطهارة والكمال الطقسى. ويمتلكية الدوران الأول «لعمود الأرض the

(٥) أيز Ise اسم مكان. (المترجم).

Pillar of The Land، تحدثت إزانامي الأنثى أولاً - هذا خطأ من الناحية الطقسية وبالتالي فهو متناقض. وعلى هذا، فأول طفل ولد لزوجين، كان هو العَلَقَة Leech، وتم وضعه في قارب من بوسن (قصب)، وراح القارب يطفو على غهر هدى، (Nibang)، (p.15). لكن الدوران الثاني تم إتباعه بإجراء طقسي صحيح إذ تحدث النُكْر أولاً، ونتيجة لهذا وبعد اتحاضهما ولدت كل الجزر وكل شيء تحت قبة السماء اليابانية. فمن خلال التطهر بالاغتسال يعد اتصاله بالموتى وإزانامي العفنة، أمضى إزاباكي الحياة لثلاثة أرباب محوريين هي أمطورة (عصر الأرواح) الواردة في الحوليات.

والتركيز على الطهارة والتمام (الكمال) هما الملمحان الأساسيان لديانة الشتو، بل وللحياة العلمانية (غير الدينية) لليابانيين عبر العصور. وبالإضافة للبراهين المستقاة من حوليات القرن الثامن، هناك أيضاً ما هو أقدم بكثير في المصادر الصينية، ففي فصل يسوان (البرابرة الشرقيون) في (سجل مملكة وای Record of the kingdom of Wei) (٢٢١ - ٢٦٥) ألفه شن شو Ch'en Shou (٢٢٢ - ٢٩٧) يذول عن اليابانيين: «إذا حدثت حالة وفاة روعي الجِداد لأكثر من عشرة أيام... وعندما تنتهي مراسم الجنازة يذهب كل أعضاء الأسرة لينغمسوا في الماء مما ليظهروا أنفسهم في حمام التطهر. وعندما ينهضون في رحلة بحرية، فإنهم ودائماً يختارون رجالاً لا يرجل شعره ولا يخلص نفسه من البراعيت، ويترك ملابسه قذرة ولا يأكل اللحم ولا يقرب النساء. ويتصرف هذا الرجل على نحو ما يتصرف المُعْتَكُون أو المتقنمون، ويُعرف باسم (راعي الحظ أو الفال fortune - keeper) فلذا انتهت الرحلة على خير، أغدقوا عليه العبد وكل ما هو ثمين، أما إذا حدث بهمهم مرض أو كان حظهم عائراً، قتلوه، فالتين إنه لم يكن مدققاً في أداء واجباته»^(١).

إن التطهر بعد التلوث بالكمال بالميت أمر حيوي - إذا - حتى في المراحل الأولى المبكرة لدين الشتو. «راعي الحظ أو الفال الحسن» هو بلا شك مهمل «للممّيك» أو الممتنع abstanter وهو أحد أفراد طبقة رجال الدين في دين الشتو. ومساءلة عدم الصمّاع «راعي الحظ» بتمشيط شعره ربما كانت أيضاً ضمن معنّى كلمة «كامي»:

«شعر الرأس» و «الروح». إلا أن مثل هذه التورية الطقسية (أو استخدام المصطلح لأكثر من معنى) غير شائعة في الياباني.

وهناك أمثلة أخرى على الأهمية الفائقة المرتبطة بالتطهر من أي شكل من أشكال التلوث في بواكير التاريخ الياباني، منها نقل العاصمة تياغا عند موت الحاكم. ولقد استمر هذا التقليد حتى تأسيس نارا Nara في سنة ٧١٠ م. لقد كان التلوث (النجاسة) الناتج عن موت شخص على هذا القدر من المهابة يتطلب تدميرًا كاملاً لكل الأماكن والرموز والشعارات التي ارتبطت بمسلطته. ومن هذه العادة الطقسية التي كانت موجودة قبل تأسيس نارا Nara، ربما نشأ ملصق - ما زال موجوداً حتى اليوم - ونعني به إعادة بناء الضريح الكبير لأماتيراسو Amaterasu في إيز Isc، رغم أن الضريح الجديد يكون صورة طبق الأصل من كافة الوجوه للضريح القديم (المهدوم). وتتم إعادة البناء هذه مرة كل عشرين سنة. وكان التطهير من التلوث (القدارة) باستخدام الملح موجوداً بالفعل، كذلك كان استخدام الملح كممانع للتلوث المحتمل ليس إلا تطويراً لممارسات أقدم زمناً انعكست في أسطورة إواناجي عندما غمر نفسه في البحر بعد اتصاله بإزانامي الميتة. وعلى هذا، فإن اليابانيين ينثرون كثيراً من الملح في المنزل بعد الجنائز. إنهم يضعونه على حافة البئر، إننا نراه في شكل مخروط صغير إلى جانب أبواب المطعم، ومصارع السومو Sumo ينثر الملح وهو يتقدم إلى وسط الحلبة لينحنى الانحناء المعتادة قبل الدخول في المصارعة.

والمرحلة التالية في الحوليات تمرض ما هو أكثر وضوحاً في الخصائص الأولى لمعتقد الشتو التي تطورت بعد ذلك. فسوراتو Susurao (روح رياح الصيف الممطرة) (الذى تسبب في دمار الجبال الخضراء) كان «قاسياً في طبيعته القديمة»، وكان بشكل عام عنيداً جامحاً. هذا العناد دفعه إلى القيام بسلسلة من الأفعال الخاطئة ضد أخته الكبرى أماتيراسو Amaterasu. ولقد ورتت أفعاله هذه كسلسلة من الجرائم في نيهون شوكي Nihon Shoki. «لقد أخذت ربة الشمس الجليلة حقاً أرز مسوراً وجعلته. إمبراطورية خاصة بها. والآن عندما جاء الربيع، قام سوزاو بمدد القنوتات وأفسد التقسيمات، وفي الخريف عندما تكونت الحبوب أحاطها بحبال التقسيم divison ropes. ومرة أخرى عندما كلفت ربة الشمس في صالة النسيج Weaving Hall الخاصة

بها، سلخ مهراً مرقطاً من الخلف وهو في قيد الحياة والقاء في صالة النسيج الأنف ذكرها. لقد كان تصرفه سيئاً جداً ... وعندما جاء الوقت لتحتمل ربة الشمس بجمع أول محصول تبرز سوزانو مسراً (دون أن يراه أحد) تحت مقعدها المهيّب في «التصحر الجديد» New Palace. ولم تكن ربة الشمس تعلم بأنه وضع غائطه في هذا المكان، فالتجّهت مبشرة إلى مقعدها لتجلس عليه، فلما أدركت ما كان نهضت من مقعدها وأصابها المرض» (Nibongi, p.47).

إن قائمة الأعمال العدائية التي قام بها سوزانو مماثلة لما تعزى إلى «الإساءات أو الاعتداءات السماوية Heavenly Offences» أو «الاعتداءات المقسية»، والتي تختلف عن الاعتداءات الأرضية (البنوية) التي تظهر في تلاوة صلوات الابتهاال في طقس الطهارة العظيم Great Purification. والأعمال الخاطئة (الآثمة) إما أن تكون كالأعمال التي تستأهل العقاب في أي مجتمع زراعي، وإما أن تكون أعمالاً غير نظيفة ونذير شؤم. ومسألة سد فتوات المياه موكولة للرئيس المحلي، أما التبرز الذي يجلب التلوث فهو دنس ذو ضرر مزدوج خاصة وأنه تم في وقت جمع المحصول (المقصود أن التبرز يحدث تلقواً، ويزيد من الإثم أنه تم وقت الحصاد وتحت مقعد ربة الشمس)، أما الملقح من الخلف فهو ضد شروط السالم الصحيح طقسياً. وربما كانت هناك مخالفة طقسية أخرى في حمل سوزانو السهم ممثلة في اختباره مهراً أرقط، أي متعدد الألوان، لأنه في الصين على الأقل لا بد أن تكون الحيوانات التي تقدم للأرواح ذوات لون واحد.

ومع هذا، فليس في قائمة الاعتداءات هذه أي نوع من التلوث أو عدم الطهارة اللهم إلا من الفاحية الطقسية أو من ناحية التلوث الخارجي أو المادي. فليس في قائمة اعتداءات (تجاوزات) سوزانو ولا في قائمة الاعتداءات (التجاوزات) الأرضية (البنوية) على طقس «الطهارة العظيم» ما يشير إلى النجاسة الداخلية أو الأخلاقية، فالقلب الطيب ليس موضع اهتمام وليس هناك دعوة للتعلّي بطهارة القلب، والتركيز على ما هو خارجي ظاهر هو المعمول به حتى بالنسبة للاعتداءات (التجاوزات) البنوية. وجرائم سوزانو - وهي نموذج لمجموعة «الاعتداءات السماوية» كلها مدبرة ومخططة، أما الجرائم البنوية (الأرضية) فبعضها مرتبط، بالنسبة (عدم النظافة) وهو أمر يحدث بالمصادفة تماماً. وليس هناك ما يشير إلى دوافع الإنسان إذا وقع في حبال أو

شراك التلووث (أو التجاسة)، إلا أن النظام القلوتى الحميت فى اليابان اهم بدوافع المُدعى عليه.

و «طقس الطهارة العظيم» الذى كان يُحتفل به مرتين فى العام منذ القرن الثامن (مرة فى آخر الشهر القمري السادس، ومرة فى آخر الشهر القمري الثانى عشر) إنما كان يجرى الاحتمال به لتأمين نقافة كل السكان وتجنبيهم الكوارث. وابتهالات الصلوات (أو الدعوات) أو بمعنى أدق التسليح التى تقال فى هذا الطقس محفوظة فى السمر المباشر من الإنعشيكي Engishiki (مجموعة الطقوس) فى عصر إيجى Engi، الذى تم جمعه فى سنة ٩٢٧. ويقال فى هذه الابهتالات: «ستكون هناك تجاوزات (أو انتهاكات) ديبوية كقطع الجلد الحى وقطع جلد الميت وأن يكون المرء امهق، والمعاناة من الأورام، وأن يأتى الابن أمه، ويأتى الأب ابه... ويأتى الحيوانات (يأتى هنا بمعنى المضاجعة الجنسية)، والمكبات التى تعل بسبب الديدان الراحفة أو بسبب الأرواح العلوية.. وجريمة استنظام التجسد incarnation.. إن الدم يسيل إذا تم حشد الجرح، والحقيقة أن النفس (التلووث) الناتج عن سفلك الدم هو الذى يشكل اعتداءً (تجاوزاً) بصرف النظر عن دوافع المتسبب فى سفلك الدم وما إذا كان مخطئاً أم على حق.. والكلمة «جرح» أو بالهبابية كيجا Kega تسمى التلووث أو النفس defilement، فالإنسان الذى يسيل دمه بسبب التلووث بصرف النظر عما إذا كان مذنباً أم لا فى المعركة التى أدت إلى إحداث الجرح ونرف الدم. وطقس «الطهارة العظيم أو الكبرى» سيريل كل أثر للتلووث (التجاسة) يتلاوة الصيغة كاملة وبدقة.. «عندها لا يبقى أثر للتلووث.. إذ إنه سيراج فى سهل البحر العظيم Sea Plain.. مستهبط به عزاء الهبوط Maiden of Descent (ربة) التى تقطن المجارى المائية السريعة.. مستهبط به من دُرى الجبال العالية وذرى التلال المنخفضة، لتلقى به فى البحر».

لقد أسقطت أعمال سوزانو العدائية ربة الشمس، حتى إنها سرعان ما سكنت فى الكهف الصخري لسماء وأغلقت على نفسها بابها الصحري. عند هذه النقطة تكون قد وصلنا إلى الدروة الثانية فى هذه الحكاية، كما تكون قد وصلنا إلى النقطة المهمة الثانية فى عقائد الشنتو وممارساتها فوراحت آلاف مؤلفة من الأرواح تتشاور بشأن الوسائل التى يمكن بها حث ربة الشمس عل الخروج من مخبئها (الكهف الصخري السماوى).

وقد رُت أنه على أسلاف عشائر الناكاتومي Nakatomi والإيمبي Imibe أن يبرروا شجرة ساكاكي الحقيقية Takaki وأن يعلقوا مرايا وحواجر على فروعها العللى ثم على فروعها الوسطى، أما الفروع السفلى فيتم تعليق هدايا ناعمة بيضاء وهدايا أخرى زرقاء.. ثم يقوم سلف عشائر الناكاتومي بتلاوة التعميدة (الميتورجية) التى تضم دابتهالات ومدايح، بينما «ربة السماء المربعة» وأسلاف رافعى الرقصات الطقسية والكاجورا Kagura التملهية يرقصون ويقومون بحركات تمثيلية صامتة ذات معانٍ فاحشة داعرة، فيثير هذا الفعش ساكنى السماء فتخرج أماتيراسو من الباب الصخرى (لكهفها السماوى الصخرى) وبذا تطل مرة أخرى على الدنيا، بينما أسلاف الناكاتومي، والإيمبي يسحبون حبلا وراءها حتى لا تمشى مرة أخرى من الدنيا (انظر، Nihongi، pp. 43).

هذا القسم (من الحكاية) بالإضافة إلى قلعة أفعال سورانو المدلثة - تشكل بوضوح جزءاً من أسطورة شمع زراعى تم إلحاقها بقصة الخلق (سفر التكوين الشمتوى)، الذى تعكس الأقسام الأولى منه اهتمامات شعب يعمل بالبحر (أو يرتزق بالعمل فى البحر). ففى القسم الأول منه يجرى التركيز على البحر كمصدر للحياة، وعلى إزاناغي وإزانامي، والمقطعان الأحهران من هذين الاسمين يمينان «المياه الهادئة» و«الأمواج». على التوالى، ومرة أخرى نجد الملح التسمى (الثانى) نفسه فى الشنتو، حيث بدأ يسود الاتجاه الزراعى، بينما السيفات الأولى ذات اتجاهات بحرية (اتجاه شمع يعمل بالبحر). ولا شك أن الحديث عن (كهف صخرى) ما هو إلا تصوير لظاهرة الكسوف، وهى ظاهرة رهيبة ألهمت غامضة بالتسمية لشعب بدائى، وهى (أى ظاهرة الكسوف) من أول ما سجلوه منذ عرفوا الكتابة. ومرة أخرى فهما كان معنى سوزانو. وسواء أكان المقصود به ريحا عاصفة أم مناج الشقاء، أو كان - وهو الأصلى بسياقنا هذا - رياح إعصار الصيف المعروف بالتيفون فى هذه المناطق، فإن قوى سوزانو هنا محسوسة من بين قوى الدمار، لأنه يبطل أو يلغى الغصب والنماء المَحْزُون إلى الشمس. ومن هنا كانت حربه مع ربة الشمس، ومن هنا أيضاً كان ظهورها المنتصر مرة أخرى من الكهف الصخرى، ذلك الظهور الجديد الذى تم بفصل المناشفة والتوسل على

وفق المؤمن بالشموتية - وهذا دليل آخر على حب معتيق الشنتو للخصب والبناء وكراهيته للحراب والدمار، وهما أمر أساسى فى عقائد الشنتو.

وهذه المرحلة فى القصة تقدم معظم خواص الطقوس الشنتوية الجارية. فما زال فرع شجرة سكاكى Sakaki يظهر حتى الآن رغم أن الأشربة البهضاء والبرقاء على عربوها - وهى (أى هذه الأشربة) فى الأساس نوع من المطايا أو القرايى - قد حلت محلها أشربة ورقية رمزية. وظلت المرأة والجواهر الثمين من بين ثلاثة شعارات إمبراطورية، أما الشعار الثالث فهو الصياد - الذى حمله سليلها (أى سليل ربة الشمس) نينيجى Ninigi وهو يتقدم لحكم مملكته - فهذه الشعارات الثلاثة رمز لاتحاده من سلالة ربة الشمس (المقصود الإمبراطور أو حاكم اليابان)، ودلالة على حق بيته (أسرته) فى اعتلاء العرش جيلا بعد جيل. وكل واحد من هذه الكور الثلاثة (المقصود الشعارات الأثف ذكرها) بها كل الخصائص الجليلة (المُوقِفة فى النفس رغبة) بحيث يمكن تصنيفها فى عداد الكامى Kami. فالمرأة تمثل قرص الشمس الذى أشرق عندما خرجت ربة الشمس من بوابة الكهف المصحى. والابتهال (الليتورجية) الذى يتلى وقت بزوغ الشمس يتضمن: «المرأة الجليلة فى يدي جميلة جمالا لا يوصف، وصافية، كأنها تمثل كيانى نفسه»^(١). وتاما كما يعزج العطل عندما تنعكس صورته فى المرأة، كذلك العقل البدائى قد يتصور فى هذا كامى Kami به - بشكل أو آخر - طاقة مربعة يمكنه بها سحب الحياة من الجسد، وإخراج الروح من البدن ليعملها (الحياة أو الروح) على سطح المرأة. وفى الصين، توحى المرأة للشياطين الذين لا تراهم عيون البشر. ورجل الدين فى الجبل يحمل امرأة على ظهره لإبعاد هذه التأثيرات (الشرطانية) بعيداً بعيداً كافيها. أما الجواهر المقنوسة من النمط المذكور هنا فهى تميمة يحملها الناس ضد الشر. وهناك حكايات كثيرة تُروى عن السيوف - التى يمكن أن تسيطر على ذاتها (بإرادتها) أو التى لها قوة كائنة لحماية حاملها (بإفلاحياته): مما يسوغ اعتبارها كامى Kami.

وإذا كان القصد من كثير من الدعوات (الابتهالات) أثناء العبادة هو التطهر، فإن هذا يتبع أى الجزء الأعظم من طقوس الدين الشنتوى المبكر، وكذلك الواجبات

الأساسية لرجال الدين بمختلف اتجاهاتهم هو التخلص من التلوث (النجاسة). دعنا نلاحظ مرة أخرى أن التركيز على النجاسة الخارجية، فلا رجل الدين، ولا الكامي الذي يتناوله يتعرض لأخلاق ولا للعائلة الداخلية (الباطنية). فلا أحد حاول إنقاذ روحه. وهناك روايات متعددة في سفر نينهنون شوكي Ninhon Shoki عن أسطورة حث رية الشمس على الخروج من الكهف الصخري. وفي رواية أن أسلاف ناكاتومي وإيمبي Nakatomi and Imube ردوا تمويذتهم (لتهورجيتهم) معا، وفي رواية أخرى أن الأخير (إيمبي) كان مسئولاً عن تقديم الهدايا (القرايين) لرية الشمس، أما التمويذ فقد رثها سلف ناكاتومي وحده (Nihongi, pp.44-48). ومهما كان من ردها فإن التمويذ قد جرى ترديدها بعديّة، وكانت معمة بمذبح الرب المقصود، وكانت مكتملة لفة ولحنا، وغير ذلك. وهذا واضح من رد فعل رية الشمس، ورغم أن ابتهاجات كثيرة وجهت لى، فليس هناك ما هو أجمل لفة من هذه. وهناك وصف لتمويذ أخرى بأنها تجمع كثير من الكلمات معمة غموضاء. وعندما بدأ تأثير البوذية يتسلل إلى الشنتوية أوجد منعب شينجون البوذي - وهو المذهب الأكثر تأثيراً على البوذية، بقطة اتصال بينه وبين الشنتوية في هذه الجزئية. وشينجون (أو الكلمة الحقّة True Word) هي ترجمة للكلمة الواردة في الهندوسية (مانترا Mantra). وهناك فاعلية (وقوة تأثير) خاصة في كل من المانترا الهندوسية والنوريتو Norito اليابانية لاستحضار القداسة باستخدام فضائل القوى المعجزة (أو الفاعلية) الناتجة عن كلمات المذبح (التسابيح).

والكلمة ناكاتومي Nakatomi جرى شرحها بمعنى (وسيط) أو (شفيع) modiator، أي الساعى أو الشفيع بين الشخص والشخص والكامي الخاص به لتحقيق رغبات الشخص. وهذا الاتصال مع الساعى أو الشفيع يتم بقراءة نوريتو norito التي يجذب جمالها الكامل انتباه الكامي. وكانت مهمة الإيمبي Imibe وراء الكهف الصخري (الأنف ذكره) هي تقديم القرابين. وعلى هذا، ففي طقوس الشنتوية المبكرة نجد إيمبي (الكلمة تعنى حرفياً المشيرة للمسكة أو الممتعة) تعمل على احتفاظ أى شخص أو شيء بطهارته ليكون جاهزاً للقيام بالطقوس. ففي المقام الأول، إيمى imi وتعنى الطهارة بالامتناع وهذا ينطبق على رجال الدين أكثر مما ينطبق على الناس العاديين. والمقصود بالامتناع أو الكف هو تجنب كل ما يسبب النجاسة كشرب الخمر ذات التأثير القوى، والموسيقا والطعام الذي لم تطهره النار المقدسة، كما يجب تجنب الحاشى العلاقات الجنسية مع النساء.

وميسوجى Misogyn وهي الطريقة الثانية للطهارة، خاصة بغير رجال الدين الذين عادة ما يتعرصون - بشكل عرصى - للتلوث. والنموذج الأصلي للميسوجى تمثل في استحمام إزانايجى للمتطهر من دنس اتصاله (بأرض الظلمة). ويلعب التطهر بالاعتسال بالماء أو باستخدام الملح دوراً مهماً في كل نواحي الحياة اليابانية ولا يقتصر على أمور العبادة. وقد ناقشنا استخدام الملح في سياق غير ديني، وكما قلنا لتوثنا، فإن الدم المسموح مصدر تلوث (نجاسة) في كل الأحوال. لذا فقد أقيمت (أكواخ للولادة أو لمن أتاها المخاض) بعيداً عن أماكن الإقامة. والممارسة المعمول بها والخاصة بإرسال الإمبراطورة إلى بيت والديها لتقيم طوال الفترة السابقة على الولادة، والتي يوجد دليل على وجودها - أي هذه الممارسة - زمن حكم الهياي Heian - هي بلا شك جانب آخر من هذه المادة. ويؤلى الشنتويون أماكن العبادة عنلية خاصة. فجزيرة إيموكوشيما Itsukushima المقدسة، والبوابة المقدسة (توري القرمزية Vermilion torii) المؤدية إلى حرمةا من ناحية البحر هي - حتى يومنا هذا - محروسة من الدنس (التلوث) بإبعاد كل النسوة الحوامل إلى البر الرئيسي. ولا تعرف هذه الجزيرة الموت أو الدفن، تماماً كما حافظ الإغريق على ديلوز Delos لتكون حرماً لأهولو Apollo بمنع مثل هذا التلوث (الموت والدفن). والصريح الصنع لرية الشمس في ايز Ise مخمناً كذلك، فعلى كل امرأة تريد أن تلد أن تنتقل إلى الجانب الآخر من النهر في مواجهة الضريح Shrine (أو النصب) في شارع يداخله كوخ مؤقت أصبح يعرف باسم (مئوى الأمومة Maternity Mews). ودم الحيض أذى (نجاسة). ومؤلفة كاجيرو نكي Kagero Nikki تحدثنا عن أن المرأة الحائض تظل نجسة (ملوثة) طوال خمسة أيام لا بد ألا يمسها فيها (أي في هذه الأيام) أحد، ولا بد أن تتجنب أعمالها اليومية المعتادة.

والمودج الأصلي لطريقة التطهر هو الهاراي harai (الكلمة تعنى حرفياً : الدفع) وحدث في مجال عقاب سوزاتو لأعماله العدائية ضد أخته - فبعد بروز رية الشمس من الكهف الصخري موضعت كل الأرواح اللوم على سوزاتو، وفرضوا عليه غرامة قوامها أدوات ومواد لازمة لإقامة طقوس (شمانثر) التطهر، وكلنت هذه الغرامة مكونة من ألف متضدة عليها هدياً (قرايين). وأكثر من هذا فقد نقضوا (نزعوا) عن رأسه وأظفار قدميه ويديه، وجعلوه - بهذا - يكفر عن ذنبه (Nihongi, p.45). والتطهر

(بالدع harai) أخذ شكل تقديم القرابين على سبيل الفريضة، وكل رجل الدين هو الذي يقدمها باسم الأتم ويقوم رجل الدين بتلاوة صيغة التطهير وهو يعرك عصا التطهير فوق الأتم. (هذه العصا خاصة برجل الدين، وخاصة بهذا الفرض وليس مجرد عصا). والتطور الحادث في فكرة هذا العطقس (musa) يمد مثلاً طلياً لطريقة تشكر اليابانيين في فاعلية القوى السحرية. فالقرايين في الأصل سرعان ما أصبحت رمزا للروح التي تقدم لها، لكنها أحيوا أصبحت تمثل في حد ذاتها قوى غامضة بل وأصبحت تحوى في طياتها قوى غامضة - ونعني بذلك قوة الكامي Kami، فبالنتويج بها يتم إبعاد التأثيرات المضرة.

ففي البداية بدا أن التجاوزات الدنيوية والطقسية (المينية) يمكن التكفير عنها بدفع عرامة إلى كامي Kami. كما وجدنا في حالة سوزاسو-وزغم الاضطراب في المفولات الدينية والدنيوية والتي بدأت تختفي مع تقدم الحضارة اليابانية، إلا أن تماثل الأمرين قد لا يكون راجعا تماما للفكرة نفسها التي كانت شائعة في المرحلة الأولى لتطور اليابان، رغم أن وحدة الحكم والدين، عبارة غالباً ما نسميها من افواه اليابانيين. إن تعريف الأخلاق السياسية بمصطلحات الالتزام الديني وتماثل ممارسة العطقس مع العمل الوطني تم الأخذ به (النص: تسميها) لديمومة توالد الروح في نظام الأسرة الحاكمة اليابانية، وظلت كل هذه الملامح مستمرة في تاريخ دين الشنتو. هالسيد هاتوياما Hatoyama رئيس وزراء اليابان، زار الصريح (النصب) الكبير في آيز Ise كجزء من مراسم تعيينه، مع أنه - أي السيد هاتوياما - مسيحي.

هكذا كانت الشنتوية الأولى قبل فنوم اليهودية والكونفوشيوسية لليابان. لقد كانت دعوة للنظافة أو للطهارة الظاهرية ولا صلة لها بأي تغيرات في القلب، أو بتعبير آخر أي تحولات داخلية، بدعوى أن الكامي لا يستدعيها إلا شخص طاهر (نظيف) يدياً أو ظاهرياً وأن تكون طريقة تصرعه كاملة (طقسية)، تتحل قوى الروح لتقديم العون بصرف النظر عن سواد قلب المتهل أو امتلاء عقله بالشر. وكلمة تسومي Tsunami وهي الكلمة اليابانية الحديثة التي تعني الجريمة أو الخطيئة، تعني في الأساس ما هو غير نظيف وما هو معاد للأرواب اليابانية التي تمكس الكمال الياباني، أو بتعبير آخر التي تعكس وصول الياباني إلى درجة الكمال أو إلى درجة تحرره من الإثم في الحياة الدنيا.

همن الصعب إيجاد فاصل بين ما هو غير نظيف وما هو إجرامى أو مستحق للتوبيخ. فمع الأرواح الكامنة فى كل مكان، وفى كل ما هو مهيب أو غير مألوف، وكل نشاط يومى ممتد يبدو ظاهرياً وكأنه بلا معنى طمعى أو دينى، وكل عمل لا أخلاقى - كل هذا واقع تحت عصا النظام الطمعى فى دين شنتو

تأثير البوذية : الشنتوية فى الشنتو

ادخل ملك مملكة كودارا الكورية، الديانة البوذية فى منتصف القرن السادس. ورغم أن الدين الجديد اكتسب بسرعة عدداً من أتباعه، إلا أنه لم يحدث إلا فى أواخر فترة حكم الهيان Hōtō أن وصلت المذاهب البوذية الأكثر ملاءمة للتربة الجديدة (سواء فيما يتعلق بأمور العقيدة، أو ما يتعلق بما هو مفروض على العكس) أو التى تم إعدادها لتتواءم مع الدين المتوطن (شنتو). بل إنه بعد أقل من مائتى سنة من وصول مبعوثى ملك كودارا، نجد أمثلة تظهر بداية محاولات التوفيق بين البوذية والشنتوية التى تم من خلالها إدخال عناصر بوذية فى الشنتو. بل لقد تم شرح الشنتو نفسها باعتبارها أحد أشكال البوذية وقد تأقلم مع التربة اليابانية، فهى - أى الشنتوية - تظهر الحقائق الخالدة للبوذية، وجرى تفسير الكامى فى ديانة الشنتو باعتباره شكلاً من أشكال الأرباب البونيين.

ورغم وجود بعض الروايات عن رجل دين هو جيوجى Gyoji (٦٧٠ - ٧١٩) الذى كان على رأس مذهب هوسو Hosō، تذكر أنه مؤلف الريويو Ryōō أو الشنتوية الثنوية Dual Shinto، إلا أن الذى لا شك فيه أن هذا مثالاً لنسبة عملية تطور دينى تدريجى لشخصية دينية بارزة، وحدث هذا أيضاً بالنسبة لمذهب شنجون البوذى إذ تُنسب إلى كويو ديشى Kōbō Daishi. لكن من الواضح أن الكاهن جيوجى Gyoji لم يكن هو واضع هذا المذهب لكنه من الواضح أيضاً أنه أعطى زخماً لهذا المذهب بفكره وأهله. وعندما تقرر التحقق مما إذا كانت أمانيراسو Amaterasu مؤيدة لإقامة تمثال بوذا المصنوع أم لا، انطلق جيوجى إلى آيز Isc حاملاً تذكاراً (قطعة أثرية) يونيا ليقدمه كهنية، وعندما سئل عن رأيه أجاب إجابة مفهمة بالمغموض تُعد نموذجاً يُحتذى فى أدب الغموض. وعلى أية حال، فإن ربة الشمس ظهرت فى المنام للإمبراطور بحكمها : «الشمس هى بيروشاننا Birushana (Vairocana, p. 306) إلههم هذا وتعد مشرعوك»

هذا الاتجاه التوفيقى بين الشنتوية والبودية أصبح أكثر تأكيداً فى عام ٧٦٥م. فى عيد الحصاد المرتبط بالحصوية وهو عيد مهم، ويهد شعيرة (طقساً) شنتويا حالصاً، وجداً الإمبراطورة التى احتفلت بهذا العيد فى هذا العام والتى أصدرت المرسوم الخاص بذلك كانت بودية شديدة التمسك ببوديتها كما يتضح من كلماتها التالية: (إن واجبى الأول هو خدمة الجواهر الثلاثة، ثم عبادة الأرواح وأخيراً إسماء شمس)، فإذا نصحنا الناس الكتب المقدسة - كما تقول - فسيجدون أنه من الملائم للأرواح (فى ديانة الشنتو بطبيعة الحال) أن يحصى تعاليم البودا ونوقرها^(١).

وسرعان ما تنابعت تأثيرات أكثر للبودية على الديانة الشنتوية. فى معبد ياكوشى Yakushi فى نيكايو Nikaido الذى يبعد أميالاً قليلة عن نارا Nara توجد صورة هاشيمان Hashiman وهو رب الحرب فى ديانة الشنتو، ويُقال إنها ترجع إلى فترة كونين Komin (٨٠٠ - ٨٢٢) ومع هذا فقد اعتُبر رجل دين بودى. لقد كانت الشنتوية فى هذه الفترة قد بدأت فى الأخذ بالآيقونات (الرسوم والصور الدينية) وإن كانت مرتبطة بالبوذية، ويبدو أن هاشيمان الذى تم استعداده كرابط بين البوذية والشنتوية كان متعدد الأوجه، لأنه فى وقت لاحق أصبح تعميدها لهوئين Honen مؤسس مذهب الجودو ومذهب الأرض الطاهرة (P 331) هذا التعاون بين الدينيين أهدى الجانبين فقد كان من مصلحة البوذية أن تكون علاقة صداقة مع عدو محتمل، ونعنى به الشنتوية التى كانت تتطور تطوراً سريعاً فى اتجاه مناهضة كل ما هو أجنبى. واستفادت الشنتوية بإدخالها الآيقونات (الصور والتماثيل) فسدت بذلك ما كان فيها من نقص، فإدخال الصور جعل عقائد الشنتو أكثر تماسكاً وجعل الميثولوجيا (الأساطير) أكثر تحديداً.

ورغم أن عملية المزج أو الدمج هذه كانت عملية واضحة خلال فترة نارا (أيام أن كانت العاصمة هى نارا Nara)، إلا أنه لم يحدث أن تطورت بسرعة إلا فى فترة أسرة هيان Heian عندما تم إدخال المذاهب الصينية الأكثر ميلاً إلى الانتفاء من الأفكار الأخرى (المذاهب الانتقائية)، والتى كانت أقل تصلباً وتعصباً وبالتالي أكثر قابلية للتأقلم مع التربة اليابانية. لقد كان مذهب tendai توفيقياً إلى أقصى درجة، لقد كان حقاً مذهب شاملاً بدرجة كبيرة حتى إن معابده كان فيها ما يمثل مذاهب بوذية كثيرة.

ويمكن أن يقوم بالبحث عن العطف القدسي Divine Favour من خلال دراسة نظامية لدارس صارم، أو من خلال إيمان بسيط جرى التركيز عليه في وقت لاحق في المذاهب الأُميدية Amidist أو من خلال الممارسات التأملية التي يقوم بها معلمو (أو شيوخ) الزن Zen (مذهب ديني).

لقد كان الاتجاه إلى التمايش المشترك والتمازج والسلام من بين العوامل التي ساعدت على الاقتراب من الحقيقة نفسها، وإن كان هذا الاقتراب من زوايا مختلفة، وكان هذا ملائماً تماماً لطبيعة الياباني ومزاجه. لقد جرى اعتبار تراث دين الشنتو وطقوسه مجرد طريق واحد يوصل للهدف نفسه ويوصل للحقيقة الشاملة. لقد رحب الشنتويون بالامتزاج مع العقائد الأخرى ومن ثم مواضعها مع ظروفهم. إن كل مذهب بوذي موجود في الهياكل يدين بوجوده تقريباً لتأثير المبادئ المنتشرة فوق جبل تنداي بالقرب من كهوتو.

ويؤمن الأحنون بمذهب تنداي بعقيدة المامايانا العادية وهي أن طبيعة البوذا حاضرة في كل موجود بشري، وأن البودات الأخرى هي جوانب لساكياموني (وهو بوذا الشخصية التاريخية المروفة)، وبالتالي فإن أي روح من الأرواح التي يؤمن بها الشنتويون يمكن أن تكون أحد جوانب البوذا واعترفت الشنتوية اعترافاً كاملاً فيروكانا(*) Vairocana (p. 345) وآميذا Amida وغيرهما، والمذكور منهما أولاً يعتبره بعض البوذيين اسمي هي بوذيته (استلزمته) من ساكياموني نفسه (ساكياموني هو بوذا الشخصية التاريخية المروفة).

مذهب شنجون، المانترايانا، الشكل المتأخر زمنياً للبوذية الهندية، الذي ضم إليه عناصر هندوسية وفارسية وصينية وغيرها يقول بأن الكون كله هو ظهور لتقوى dual للبوذا فيروكانا Vairocana، ظهور باقي غير قابل للتدمير والآخر ملدى. لقد راد مذهب الشنجون من فتنته بتخفيفه التدريجي لشروط الحصول على الاستارة (البوذية Bud-dhahood). وعلى أية حال، فرغم نظرية ظهور البوذا فيروكانا في الكون كله فإن تأثير مذهب الشنجون أصبح واضحاً من خلال شخصية فيروكانا نفسه - فيروكانا الشمس (e) وهو دينشي Daimichi في مذهب الشنجون.

المعظمي أو ديشيشي *Denshi*. لقد وجد تعريف البوذا السماوي الشامل باعتباره هو التضمن أننا صاغية بين دولتر الشنتويين. فإذا كان كل من اماتيراسو (ربة أنثى)، وهيرونا هما الشمس، فإن الطريق عنقود يكون واضحا سالكا لتمائل الكامي عند الشنتو مع الأرياب البوذية. وعلى هذا فلم تكن الديانتان: الشنتوية والبوذية سوى وجهين للمعتد نفسه - الثوية الشنتوية.

لقد ناقشنا آنفاً التشابه بين المانثرا *mantra* الهندوسية، والموريتو *nonto* الشنتوية (التسابيح أو المدائح الشنتوية)، وكان مذهب الشنجون البوذي مجرد تغيير لعطي صيني للمصطلح الياباني مانثرا *mantra*. لقد كان مذهب الشنجون هو الذي عمل على الإسراع بالتوحد بين الشنتو والبوذية لأخذه بفكرة أن للحياة الكونية وجهين. لقد كان الشنجون والبوذية موجودين دائماً غير قابلين للتدمير، بينما كانت ديانة الشنتو وأرواحها ظاهرة مادية وجزئية وكانت محلية سواء هي تأثيرها أم في مظاهرها وقد جرى التعبير عن هذه الفكرة بالقول إن البوذية هي الواقع الأساسي *honji suzaku*، أما الشنتو فهي مجرد مظهر أو أثر متبع *honji*.

ويطبيعة الحال، فقد نتج عن الاندماج بين البوذية والشنتوية كثير من المواقفات الظاهرية، فعلى سبيل المثال، يوجد في كل ضريح (نصب) شنتوي حرم داخلي خاص تم تشييده لأداء العبادات البوذية. لكن كانت هناك آثار أعمق نتجت عن الوعي بالاعتبارات الأخلاقية باستخدام جذع الشجرة الأجرد الذي يرمز به الشنتويون للطهارة والتماسية (قدرة الإنسان على الوصول للكمال). والكوتفوشيسوسية التي دخلت - وفقاً للمرويات التقليدية - في يواكير القرن الخامس، لمبت دورها في تزويد الشنتو بأسلحة أخلاقية، ومع هذا لم يتعد الأخلاقيون الشنتويون الأخذ بالقيم الأخلاقية البسيطة (المقصود - دون إغراق في المعاس الفلسفية) مثل: الحق والإخلاص والاستقامة الخلقية، هذا كل ما أضافوه إلى جانب تراثهم التقليدي المتعلق بالطهارة (التنظافة) بالتماني التي أوردناها آنفاً في هذا المقال. وعلى هذا، وقبل وفاة كويو ديشي *Kobo Daishi* سنة ٨٢٢ بمائتين اعتبر الإمبراطور الهاباني مرسوماً جاء فيه: «الرب - رغم أننا لا نراه - حاضر ومستعد لإجابة الداعي إذا دعاه إن كان الداعي طاهر القلب، والرب يهب نعمته للرجل الفاضل». (معروف أن ديشي هو مؤسس مذهب الشنجون). وبعد ذلك بحوالى قرن كتب

أمير إمبراطوري : «الأرباب والأرواح هادئة ورسيمة لأنها لا تقبل إلا التقوى الدينية للإنسان. هذا لتنعها وقلبك محلل لتضمن رضاها. هذا «الإخلاص» كان امتدادا لمعنى «الاستقامة» و«التصرف الصحيح» عند الشنتويين - طريق ممارسة الطقوس؛ ويبدأ كتاب منسوب إلى رجال الدين في القرن الثالث عشر في آيز Isc هكذا الإلهام القدسي أو الوحي القدسي يفمر الداعي (المصلى)، والأمانة هي الطريق للقداسة. فأن تعمل صالحا يعني أن تكون طاهرا، وأن ترتكب إثما يعني أن تكون نجسا. لقد أصبح الفاصل أوضح بين الطهارة الخارجية (الظاهرية) والظاهرة الداخلية (الباطنية) في نص كُتب في القرن الرابع عشر، وظهر أيضا في آيز Isc. «إن اغتسلنا بماء البحر ونخلعنا من أقدار الجسم، فذلك هي الطهارة الخارجية (الظاهرية)، لكن إن كنا أطهارا في عقولنا (أو نفوسنا) وأبداننا اتحدت أرواحنا مع القداسة، فالقداسة في الإنسان تتحقق على هذا النحو».

ورغم أن محاولة الامتزاج بين البوذية والشنتوية كانت بفعل الجانبين (أي الرغبة المشتركة في الامتزاج)، إلا أن جهودا جرى بدلها للإبقاء على مراكز الشنتو المقدسة مثل أضرحة (انصاب) آيز Isc وإزومو Izumo في نقاتها الياباني (أي دون إدخال تأثيرات غير يابانية عليها)، فلم يُسمح بإقامة معبد بوذي بالقرب منها، ولم يسمح بذكر اسم البودا في ممرح أمانيراسو Amaterasu. وعلى أية حال، فإن القبول العام لمبدأ المرج قد عمل على ترويض الشنتوية الخالصة (قبل دخول التأثيرات البوذية عليها) بنوع من المراكز الرئيسية كمفت فيها، أي حاولت الاحتفاظ داخلها على الجذور الشنتوية الخالصة تحتص فيها من رياح الشنتوية الشوية (التي تأثرت بالبوذية)، لتظهر خالصة لم يصبها هذا التأثير البوذي إذا دعت حاجة الدارسين الوطنيين (المخلصين للمسحة اليابانية الخالصة) والسياسيين الوطنيين الراغبين في تحرير الشنتوية من الإضافات البوذية. هل فشلت تجربة التعايش بين البوذية والشنتوية أو بمعنى آخر لم تصبح ذات أثر فعال رغم التسامح الياباني، ورغم ميل التفكير الياباني للتكامل؟

المحاولات الشنتوية للتخلص من الممردات الدينية الأجنبية

أتت نواضع الشنتوية للتخلص من الإضافات الأجنبية من اتجاهات كثيرة مختلفة. لقد كان هناك في المقام الأول حركة اليوتسو Yutsumo، أي الحركة الشنتوية التوحيدية

(بالمفهوم الوارد في هذا المقال) التي وجدت نفسها أثناء محاولتها تغلّدي بعض الهجوم على البوذية (إيعاده عن نفسها) في حرب مع المذاهب البوذية الأخرى التي راحت تتسلل إلى الشنتوية، وكذلك مع الجماعات الصنيحية غير البوذية. هذه المدرسة الأسامية (الحركة التوحيدية اليابانية) التي تمخض عنها الفكر في القرن الخامس عشر، كانت في الحقيقة مزجا بين مذهبَي الشيجون والتنداي، أو بتعبير آخر محاولة توفيقية بينهما، وبهذهما وبين عناصر فلسفية صينية معثلة في الأساس في فكر الكونفوشيوسية الجديدة في الصين في عهد أسرة سُنْج Simg، وتمت استعارة نظريات من مذهب ين - يانج Yin - Yang (عناصر إيجابية وأخرى سالبة - تظهر بعد ذلك المبحث الذي يتناول الكونفوشيوسية) ومدارس العناصر الخمسة التي تقول بأن الرب الواحد هو رينا كويتوكوتاشي Kunitokotachi، (وفقا للحوليات الأولى هو الكامي الأول الذي ظهر للوجود ولم يكن سواء)، وهو الفصل من ربة الشمس (أو سابق عليها) وهذه الأولوية أو الأمسية ترجع لكون ربة الشمس لم تكن حاصلة تماما من التلوث (النجاسة).

والموحدون^(٥) unitarians عملوا على تزعم الطريق الذي يؤوّل كل العناصر الأجبية التي لم يكونوا قادرين على استيعادها، لقد كان من رأيهم أن «الشنتوية هي النبع الذي استنتت منه الكونفوشيوسية والبودية وسائر الأديان».

لقد كان هذا شكلا آخر من أشكال التخلص من الثوية الشنتوية (المتأثرة بالبودية). لكن هذا التخلص أو الإنكار تم باستخدام أفكار الشنتوية الثوية ومصطلحاتها نفسها. والمتنقيات الأدبية اليابانية المعروفة باسم ولرانجو Warango التي كُتبت في منتصف القرن السادس عشر، يسجل الفصل الأول فيها أكثر من مائة وسبط، وحي oracle معزّوين إلى أشكال مختلفة من الكلامي، ويضم أمثلة معنّاة على التراجع عن الثوية الشنتوية. والآن جرى تحول في الشنتوية (للإبتعاد عن البوذية أو جعلها منيمنة عن الشنتوية)، فبدلاً من تفسير الكامي الشنتوي باعتباره أفاعنارات avatars من بوذا السماوي، أصبح كل البوذات، والبوديسانتقات وكل أرباب البوذية مجرد تجسّدات محلية للأرواح الشنتوية الأسامية، «قبوذا جوتاما الذي وُلِدَ بالهند، والحكماء الثلاثة في الصين : كونفوشيوس ولاو تسو Lao - Tsu وبين هوى Yen Hui (حواري كونفوشيوس)

(٥) بالحق الوارد في هذا السياق (الترجم).

ليسوا أكثر ولا أقل من الكامي الياباني نفسه. وقد تسأل لم اتخذ الرب الواحد هذه الأشكال المختلفة؟ إن هذا - ببساطة - لأنه واحد، ولأنه يريد أن يوحى لنا بالحقيقة نصمها، فالتخذ أشكالاً مختلفة ليتواءم مع ظروف كل إنسان فيتمكن من إبلاغ تعاليمه وفقاً للأحوال».

لقد استمرت الشنتوية الجديدة ما أضافته إليها متعلقات بالأحلاق، وأفكار الرحمة والحب من الأديان الشوية dualist المشاركة لها (المقصود التي تقسم معها أفكاراً دينية أخرى مشتركة)، فنحن نجد رب إيتسوكوشيما *Itasukushima* يملن : «مع أنى أكره أن ادعو للمظالمين، إلا أننى أهمل ذلك تبعاً، لأننى مضطور على الحب والرحمة غير المشروطين». وذلك صيحة بعيدة المدى تتجاوز مجرد الطهارة الطقسية (الشعائرية) ومجرد الالتزام بما هو صحيح وعلى النحو نفسه نجد الـ *Daimyōjin* من ضريح كاسوجا *Kasuga* هي نارا *Nara* يملن: «رغم أن رجلاً قد يقدم لى عرفة نظيفة نظيفة ويتقرب إلى بكنوز الأرض الغالية الثمينة النادرة، إلا أنه إذا كان خائفاً جشعاً فظلاً فلننسى لا أشرفه بزيارة بيته. أما الشخص الحزين على والديه اللعين فقدمهما، فرغم أنه «نجس» أو «غير نظيف» ولا يستطيع دعوتى، وله أن يتوقع حضورى فى مسكنه إن كان دائماً طيب القلب رحيماً بالآخرين، لأننى أنا الكامي *Kami*، حقاً ومصدقاً تجسيد للرحمة».

والى جوانب بميتها نجد تأثير عقيدة شينجون ما زال واضحاً : «إن ريتنا ربة الشمس، قد أظهرت نفسها (تجلت) فى سوريا *Surya* (رب الشمس عند الهنوس) أو فى ماما *Mama* *Varrocana* فى العقائد البوذية. وعلى أية حال، فربة الشمس هذه نفسها قد جلّت نفسها أيضاً فى شكل التتّين رب المعر... وكل الأشياء الأخرى فى الكون... ليست سوى ظهورات أو تجلّيات مختلفة للموجود الأسمى *Supreme Being*». هذه الاتجاهات المتقلبة بوحدة الوجود (كون الإله والكون شيئاً واحداً) مختلفة احتلالاً كبيراً عن فكرة تعدد الأرواح المهيمنة *Polydaemonism* التى سادت الشنتوية الأولى، وفكرة وحدة الوجود هذه موازية لفكرة نفسها فى الفكر الأميدى *Amidist*.

وقد ساق الأب السليح (أو الراعى السليح) لمذهب الـ *Jodo* (أو مذهب الأرض الطاهرة) الأدلة على أن أميدا *Amida* كلى الحضور أو كلى الوجود (موجود فى كل

مكان (Omnipresent)، بينما نجد لاهوتى مذهب شن Shin الذين كانوا يشعرون بميل متزايد للتوحيد أكثر مما يشعر لاهوتيو المذاهب البوذية الأخرى فيقولون ما هو أكثر من هذا : «الأرباب، والبوذات والبوديساتفات متعددة، لكن مادامت جميعها أجسادا فرعية لأميدا Amida، أو بتمهيز آخر خارجة عنه، فيكفى أن نعبد البوذا الواحد أميدا، وليس من الضروري أن نعبد هؤلاء الأرباب المتعددين»^(١).

وعلى أية حال، فنتيجة الجهود التي قام بها علماء القرن الثامن عشر في مجال (التعليم الوطني) لم تمد حركة إحياء دين الشنتو معتمدة على نماذج بوذية أو كنفوشيوسية في تفسيرها للأفكار الشنتوية. لقد أمكن تعليل الشنتوية وتطهيرها من كل هذه العناصر الدخيلة عليها، حالما قدم الثلاثة : كامو مابوشي Kamo Mabuchi وموتورى نوريناجا Norinaga وهيرانا اتسوتى Hirata Atsutane الكنيسة أو المكشحة لإزالة طبقة التراكمات الأجنبية، والمفتاح الحاص بصندوق الكنوز اليابانية الموجود في خلية الروح اليابانى، وما كان لهؤلاء الثلاثة أن يقدموا هذا إلا بسببهم في الكلاسيات اليابانية (أو التراث اليابانى الكلاسى). لقد سبق كل من موتورى وهيرانا الأدلة الدينية على أن اليابان كانت هي أرض الأرباب، وظل يحكمها بلا انقطاع أباطرة هم أبناء الشمس بتناسق كامل في الفكر والمشاعر مع ربة الشمس نفسها، وقد وهب الحاكم والشمس القدرة على معرفة ما يجب فعله وما يجب تركه، فقلوب اليابانيين دوما ظاهرة، والقلب الطاهر لا يحتاج لتعاليم أو قوانين أخلاقية. لقد اقترب مابوشي اقترابا كبيرا من الطاوية في دفاعه عن «الطريق الطبيعي» أو «طريق الطبيعة»....

وفي مواجهة الإحياء الشنتوي هذا لم تمتلك البوذية إلا القليل من القدرة لتحدى الإحيائيين الشنتو، ولم تمتلك إلا القليل من القدرة لدعم عقيدتها بما يتفق مع طلبات التجار والعلاقات الصناعية. لقد كان العصر من الناحية الاجتماعية مثيرا. لقد أصبح لدى رجل الشارع وعى جديد وثقة بالنفس، وكان كل ما فعلته البوذية هو تقديم مذهب جديد لا يمكن تصوره - إنه فرع من المذهب زن Zen، وهو مثال صينى كتيب. ولم نسمع أبدا أى دفاع روحى عن البوذية في هذه الأعوام لمواجهة تحدى معكرى الحركات

الشنتوية، كما لم يكن هناك تحقق من أن الشنتوية بنزع نفسها من البوذية، إنما تُقَمَّر نفسها. لكن كان إلى جوار الجهود المبذولة لتطهير الشنتو من الثنوية المقدية، اتجاه آخر وهو نوع جديد من الثنوية ممثلة في مذاهب عملت على تقريب أفكارها عن الفلاحين والصباغ ممن كانت المؤسسة الشنتوية الرسمية قد رفضتهم.

تنرى : مذهب شنتوى Tenri

كثير من الأفراع «الثلاثة عشر الكبيرة» big thirteen» مما يسمى المذهب الشنتوى ذو علاقة هشة جدا بالشنتوية الخالصة، فهما يتعلق بأمور العقيدة، بمعنى أن المشترك العقائدى بين هذه المذاهب والشنتوية الخالصة قليل جدا. وهذه الصلات الهشة لم تحدث إلا في وقت كانت فيه هذه المذاهب تبحث عن الاعتراف، أى تبحث عن وسائل تجعل الشنتوية الخالصة تعترف بها، وكان هذا في الأعوام الأولى من فترة ميجى Meiji (١٨٦٨ - ١٩١١) حيث كان الاتجاه في هذه الفترة مناهضا للبوذية بشكل قوى، وحيث كانت المعركة لمنع الدينين والتي تمت تحت راية الشنتو تكاد تنجح.

وكى أنهى ميجى هذا عن عقيدة الشنتو، ساستعرض هنا بإيجاز شديد بعض أفكار أكثر مذاهبها انتشارا تنرى كيو Tenri - Kyo ومعناها (دين الحكمة المقدسة)، الذى نُعِد مدينة تنرى الجديدة هي مركزه. وتقع تنرى هذه والتي تم تأسيسها مؤخرا، لذا سميت تنرى الجديدة، على بعد حوالى ستة أميال إلى الجنوب من نارا Nara في قلب ياماتو Yamato. وتنظم مذهب تنرى (أو دين الحكمة المقدسة) مبعين كثيرًا للبوذية (فهو مدين لها على سبيل المثال بالترتيب الهرارى (التصاعدي) لمؤسسه البنية Church)، كما أنه مدين لها بكثير من جوانب طقوسه وتقاليده الفريدة تماما عن الشنتوية، وهو مدين لها بالمبادأة الجماعية (صلوات الجماعة) وبالصيغة الأساسية في هذه العبادة (Namu Tenri Ono Mikoto). وكثير من عقائد التنرى مستقاة من المكان الذى ظهرت فيه ومن الظروف الخاصة المؤسسة المذهب ناكاياما ميكي Nakayama Miki التى اتحد منها آباء المذهب (المعنى أقرب ما يكون إلى شيوخ المذهب). وكانت ميكي نفسها بوذية مؤمنة بمذهب الأرض الطاهرة قبل أن تنلقى وحيها (أو إلهاما her revelation) في سنة ١٨٢٩. والمؤسسة الدينية (النص: Church) التى أسستها ارتبطت لفترة قصيرة بأحد مذاهب (مؤسسات) شنتجون. وجرى التقاليد أن يكون من أحلاف

ميكي الإناث «الأخت الكبرى» لتقوم بدور العذراء الطاهرة الراقصة في الضريح المحلي (ضريح الأوياماتو (the O-Yamato Shrine). وقد حظى هذا برعاية بيت يوديشا -Yodisha وقت الإحياء الشنتوى وبالتالي يمكن عزو هذه الشنتوية إلى يوديشا، وقد امتزجت هذه الشنتوية اليهوديشية بأفكار الكوفوشوشوسية الجديدة. لقد كان ثمة مجال فسيح هنا لتوظيف الاتجاه الانتقائي المربى عند اليابانيين.

هـى المقام الأول وجداً منذهب تنرى يقبل إلى حد كبير حكايات الحوليات، الصنمية الأولى، وإن كان يضيف لها تفاصيل يمكن تتبع جذور كثير منها في المعارف والتقاليد اليابانية، وذلك ليسد - أى منذهب تنرى - ما به من قصور في الأساطير المقدسة.

وكثير من العقائد المرتبطة بالرب عند التنرى (أونو - ميكوتو Ono Mikoto) تأثرت بمنذهب الأرض الطاهرة وفكر الشنجون. والمصطلح المستخدم في الشرائع المقدسة عند التنرى (الذى تشكل كتابات ميكي جانبها الأكبر) تعبر من المعنى الغامض غير المحدد للكلمة ليصبح بمعنى الشمس والقمر (تسوكيهي) Tsukihii - وهى كلمة منحوتة إلى كلمة اقرب وأكثر تشخيصاً وهى (أويا Oya) أى (الوالدين). والمصطلح (تسوكيهي) (وهو المصطلح الذى يُستخدم في الأساس في سياقات ميتافيزيقية) يتم إظهاره أيضاً لوصف الأرباب الآخرين الذين هم بالنسبة لمنذهب تنرى وحى من الربوبية العليا وجوانب منها - تماماً كما أن كل رب هو فرع من الرب المهيمن آميدا Amida في منذهب الجنود، ومنذهب شن Shun.

وهناك أيضاً في فكر منذهب تنرى بعض التأثيرات من منذهب شنجون البوذى ومن الشنتوية الشوية، فيما يتعلق بتوارث ظهورات الأرباب العشرة مع القداسة (أو الربوبية) البيوزية : ديهيشى Demichi - على سبيل المثال (هو بالنسبة لمنذهب شنجون - شيروكانا) قد أصبح الآن مجرد ظهور (تجلٍ) لكاشيكون Kashikono وهو أحد أرباب منذهب تنرى العشرة. وهو كأمى في الفكر الشنتوى التقليدى، بعد أن فقد ارتباطه المقدس باعتباره Amaterasu. وعقيدة منذهب تنرى عن الشر مرتبطة بوضوح تام بأفكار الشنتو. لقد خلق الإتمان بواسطة الكامى Kani، وجسمه قرص من الرب (أقرضه الرب إياه) لكن عقله وروحه حُرَّان ورهن إشارته (إشارة صاحب الجسد). والإنسان في الأصل وَلَد صالح، لقد رحلت أفعال للعالم طوال العمور فلم أجد شراً»

(Ofudesaki 52) وإنما ظهر الشر في قلب الإنسان هي شكل الهفوات أو الزلات الثماني للقلب، والأثرية الثمانية، من هنا جاء الشر. فالمرض والأوبئة والتجاسة التي أشارت لها الشنتوية الأولى إنما هي إشارات ظاهرية (حارجية) أرسلتها السماء كعيار على القلب. «شكل أشكال المرض لمحت إلا زلات من زلّات القلب». «وهناك بخل وجشع ورغبة وانحراف وشهوة وغرور» (Ofudesaki, III 95-6) والعلاج من مثل هذا المرض سهل. إذا أراح الإنسان هذا القبار من قلبه، وهذا يكون بإخلاص القلب كلية لمقيدة الرب الأب (الرب المثل للأبوين Parentdeity) وخضعة تترى. «إذا أدبت هذه الخدعة - أي المباداة على مذهب تنرى - فسيختفى هذا القبار. فإذا قبل الرب حقاً قلب الإنسان، فسيتم كس كل هذا القبار». (Ofudesaki, 8, 223).

إن إزالة القبار والقذارة - إذا - هي من بين الاعتبارات الأسامية التي لم تبعد كثيراً عن الشنتوية في شكلها الأصلي، فالشر عند مذهب تنرى قذارة والخير نظافة. ومما يربط مذهب تنرى أيضاً بالشنتوية الأصلية هو التركيز على طقوس الخصوبة. إن انتشار المعتقدات التي أصبح يُنظر إليها فمطها على أنها عقائد شنتوية، يشير إلى أن درجة أصبح (طريق الكامي Way of the Kami) هو الطريق (الطبيعي) لليابانيين.

(٩)

الكونفوشيوسية

بقلم

أ. س. جرافام

مُحاضر الدراسات الصينية الكلاسيكية

مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية - جامعة لندن

مقدمة

عندما نتحدث عن الأديان الحية، فإن حديثنا عادة ما يتناول الفلسفات والأديان
مما - لكن في كل مجتمع، نجد أن المعايير التي يحكم بها الناس هي معظمهم على
السلوك العملي، وعلى الطريق التي يتصورونها لأنفسهم في هذا العالم، هي معايير
غانيا ما تكون مستفاد من الدين الذي يؤمنون به، وغالبا ما تتعارض تصرفات أفراد
هذا المجتمع وطرائقهم مع معايير هذا الدين. وفي بعض الأحيان يقال إن هذا الاتجاه
اتجاه حديث وأوروبي، نظراً لانهيار تأثير الدين طوال القرون القليلة الأخيرة، ولكن
مجموعة القوانين التي يخضع لها الناس في البلاد المسيحية، كمجموعة القوانين
الأرستقراطية المتعلقة بالتشريع (أي تشريع أفراد الطبقات الأرستقراطية) والتي
تسمح بممارسة الزنى مع سناء أتباعهم، والمتعلقة بالأمر بإجراء مباراة بين اثنين حتى
عندما يكون المتبارزان قد تم حرمانهما من رحمة الكنيسة - مثل هذه القوانين كان
معمولاً بها رغم تعارضها مع المسيحية. والنسبي العادي لا يقدم وسيلة للانتزام
بائتمالهم الأخلاقية للمسيح، إلا أنه يرفض - ضمناً - بشكل دائم كثيراً من عناصرها.
إنه يؤمن أنه من قصر النظر ألا يصح أمور الفد هي اعتباره، أو بتعبير آخر يجد من
قصر النظر ألا يتحوط للمستقبل، كما انه يؤمن بضرورة أن يكون قسمة في المحكمة

وهو في حالة وعى كامل بما يُقسم عليه، كما يؤمن أن من يدير حده الأيمن إلى صفمه على الأيسر أو العكس، جبان. ولا نحن نستطيع أن نؤكد أن النظرة للحياة المتعكسة في الدين تتمثل منعكسة في الشعب المؤمن بهذا الدين، مع أن الدين يشكل جزءاً من عقل هذا الشعب. هاليونية دين سلمى Nay saying، يرفض الحياة ويعتبرها معاناة ويرنو للخلاص منها. ومع هذا فعندما يكون المرء في بلد بوذى فإنه لا يستطيع مقاومة الانطباع الذي مؤداه أنه من بين أكثر شعوب الأرض حيوية وإيجابية بل وجاذبية لا تُقهر.

يجب أن نهمز بين مجموعة الأعراف (التواوين العرعية) التي يقبل غالبية الناس - أو غالبية أفراد طبقة - تطبيعها، وبين الأديان العالمية التي تؤثر في حضارات بأكملها دون أن تغفل في الأعراف المتبعة (الأعراف جمع عُرف). وفي الصين نجد هذا الفصل أكثر وضوحاً منه في أوروبا، وأكثر مدعاة للفت النظر أيضاً، فهي أوروبا قد تكون الطبيعة الحقيقية للمعتقدات التي يمتد الشخص عليها في أعماله، مخفية وراء المسيحية التي تُفألف طبيعة هذه المعتقدات. فما يقال له في الغرب «كونفوشيوسية» ليس دينا، وإنما هو النظرة التقليدية للحياة عند الطبقة العليا الصينية، وطرائق تصرفها، طوال الألفية ستة حتى ثورة سنة ١٩١١. لم يكن كونفوشيوس مؤسس دين ولا كان فيلسوفاً، وإنما كان رجلاً مهذباً (جنتلمان) كان إحساسه (أو كانت فطرته) بما يجب عمله وما لا يجب فعله كبيراً، لدرجة أن معايير ما يجب وما لا يجب أصبحت هي المعايير المعمول بها منذ قال بها. والصيني الذي يسأل أسئلة أكثر عمقا من أسئلته عن كيفية تصرفه كابن أو كاب، وكيفية تصرفه كمستول مخلص، وإنما يبحث عن فلسفة باطنية أو دين، فعليه أن يتوجه إلى الطاوية Taoism أو البوذية وهذا لا يعني أنه بفعله هذا (انجازه للطاوية أو البوذية) لم يصبح كونفوشيوسياً، فإذا لم يتمسك من الدنيا، لأمكنه أن يكون كونفوشيوسياً وطاوي أو بوذاً في الوقت نفسه. وسيمد هذا غريباً إذا تصوّر المرء على نحو ما يتصور أن يكون المرء مسيحياً ومسلماً في الوقت نفسه، لكن الأمر ليس كذلك، وإنما أقرب ما يكون إلى أن يكون المرء مسيحياً ورجلاً مهذباً (جنتلمان) في الوقت نفسه.

لقد دخلت البوذية الصين قادمة من الهند في حوالي الوقت الذي كانت فيه المسيحية تنتشر من الفيلسوفين في الإمبراطورية الرومانية، وبدا أنهما (المسيحية والبودية) قد حققا القدر نفسه من النجاح لعدة قرون. لكن البوذية - على عكس

المسيحية في أوروبا - لم تتخل تماما عن التراث الأخلاقي للطبقة الحاكمة الصينية، وبعد حركة الإحياء الكونفوشيوسية التي قادها هان - يو Han Yu (٧١٨ - ٨٢٤)، استعادت الطبقة العليا الصينية وعيها بنفسها كمجموعة ذات قيم متعارضة مع البوذية، وبدا الاتجاه الدنيوي العلماني للكونفوشيوسية المصلحية (أو الأصولية) قادرا على مواجعة البوذية، وقاد هذا الاتجاه هو - ين Hu yn (١٠٩٨ - ١١٥٦): «الإنسان كائن حي، والبوذية لا تتحدث عن الحياة وإنما عن الموت. وأمور البشر مريثة، بينما البوذية لا تتحدث عما هو ظاهر وإنما عما هو خفي. وبعد أن يموت الإنسان يصبح شبحا. إن البوذيين لا يتحدثون عن بشر وإنما عن أشباح، بينما ما لا يستطيع الإنسان تجنبه هو السلوك في هذه الحياة المادية التي يحيها الناس. والبوذيون لا يتحدثون عما هو عادي مألوف وإنما عما هو مُعْجَز. وما يُحدد كيفية مسلكنا هو المبدأ الأخلاقي، والبوذية لا تحدثنا عن المبدأ الأخلاقي وإنما تحدثنا عن جداع الحواس. إن ما يدخل عقولنا وتذكرسها له هو المهاد وما يسبقه من موت، بينما البوذية تحدثنا عن الماضي وعن حيوات (جمع حياة) في المستقبل. إن الرؤية والسمع والفكر والنقاش هي الوسائل الحقيقية للبرهنة، أما البوذيون فلا يباحثون بذلك وإنما يتحدثون عما لا يمكن للعين أو الأذن أن تذكره، وهو ما لا يمكن الوصول إلى حقيقته بالتفكير أو النقاش».

ولابد أن يركز هنا على أن «الكونفوشيوسية» مجرد اسم أطلقه الأوروبيون عليها اعتقادا منهم أنها دين أسسه كونفوشيوس، على نحو ما أسس المسيح الدين المسيحي وعلى نحو ما أسس محمد ﷺ دين الإسلام. لكن عندما يريد «الكونفوشيوسيون» تسمية أنفسهم فهم لا يُعززون اسمهم إلى اسم هذا المؤسس المعترض (كونفوشيوس)، وإنما يُطلقون على أنفسهم لفظ «جو تائه» وهي كلمة أصولها غير مؤكدة، وهم يتحدثون عن مبادئهم بعبارات على طريق «طريق الحكماء»، «طريق القدماء». هذا «الطريق» (طاو Tao) الذي هو في الأساس نظام حكم وقواعد سلوك لا بد أن يلتزم بها أفراد الطبقة الحاكمة، وُجد منذ زمن قديم (لا يمكن تذكره). وهي أرمته قديمة تم تطبيق قواعد هذا الطريق بشكل تام على أيدي الحكماء مثل يائو Yao، وشون Shun، ويو Yao مؤسس أسرة هسا Hsia الحاكمة (التي حكمت وفقا للتواريخ المتواترة في الفترة من ٢٢٠٥ إلى ١٧٦٧ ق م)، وتانج T'ang (مؤسس أسرة شانج التي حكمت في الفترة من ١٧٦٦ إلى ١١٢٢ ق م)، والملكين Wen وو وو Wu ونوق شو Duke of Chou مؤسس أسرة شو (١١٢٢ - ٢٥٦ ق م). الذين نعمت بالإمبراطورية في ظلهم يحاكم مثالي. ومنذ

سقوط أسرة شو Chou وظهور السادة الإقطاعيين كحكام لفويلات مستقلة بالفعل، لم تعد قواعد طريق الحكم the Way تُطبق بشكل كامل. وكان آخر هؤلاء (الحكماء) هو كونفوشيوس الرجل الحكيم الكامل الصلاح (٥٥١ - ٤٧٩ ق.م.) وكان عالماً من دولة لُو لذا الإقطاعية الصغيرة، وانطلق كونفوشيوس عبر الصين باحثاً عن حاكم يربح في تطبيق الطريق the Way (المقصود طريق الحكماء الأنف الذُكر) لكنه لم ينجح في معياد، وعلى هذا فطريق الحكماء لا يُناسب أساليب كونفوشيوس. وإذا كان الدارسون يذكرونه أكثر مما يذكرون غيره من الحكماء فليس إلا لأنهم يملكون عنه أكثر مما يملكون عن غيره. فمن سبقوه ضاعت ملامحهم التاريخية حتى في الأساطير

الكلاسيكيات

كُتب كونفوشيوسية المقدسة هي (الكلاسيكيات) أو (الكلاسيكيات) التي تبلغ - هي الأساس - ستة تُشكل كل الأسفار الباقية التي يُعتقد أنها كانت موجودة زمن كونفوشيوس. وهي: سمر الأودات^(١) Odes وهي مقتطفات من الأغاني القديمة، وسفر التاريخ History وهو مجموعة من الوثائق تُمرى إلى أباطرة ووراء منذ عهد Yao إلى بداية حكم أسرة شو، وسفر الحلقوس (أو الشماثر) Rites وهي خلاصة للطقوس المتبعة، وسمر الموسيما الذي فقد ولم يعد موجوداً الآن، وسفر الشابات Changes أي الكهانة أو الرجم بالغيب وقد أُضيفت به ملاحق فلسفية، وسمر حوليات الربيع والخريف، وهو تمثيل رمزي لدولة لو. ووفقاً لما هو متواتر (وهو ما يرفضه الباحثون المعاصرون)، فإن كونفوشيوس قام بتحرير بعض هذه الأسفار الكلاسيكية (الكلاسيكيات) بل وكتب بنفسه سفر حوليات الربيع والخريف Spring and Autumn وAnnals وملاحق الشابات Changes. فمؤلفيّة هذه الكلاسيكيات تكمن في كونها تنامت أو تُوفقت من حكماء إلى حكماء من يلو Yao إلى كونفوشيوس. ويعلول أسرة سونج Sung الحاكمة (٩٦٠ - ١٢٧٩ م) زاد عدد هذه الكلاسيكيات الست لتصبح ثلاثة عشر سفراً، وذلك بإضافة أسفار معزوة إلى أسرة شو Shou، بما في ذلك المنتحبات الأدبية analects التي تصم أقوال كونفوشيوس وسفر منكيوس Mencius وهي أقوال أشهر الحكماء من اخلاف منكيوس (٥٢٧ - ٤٨٩ ق.م.). هذه الأعمال كُوت أساس تعليم أفراد الطبقة الحاكمة الذين كانوا يعتنون بتعليم هذا النوع من التعليم، كما كانت

(١) أي سمر الأغاني أو التملّك الضاعف. وهو ما تعنيه كلمة odes. (الترجم)

تتمثل الكتب المقررة التي يتحتم على أفراد الجهاز الإداري استيعابها. ومن حاصلهم الكونفوشيوسية أن كلاسيتها قامت على مراسيم أو قرارات إمبراطورية، بينما تقوم الجامع الكنسية في المسيحية (p.60) بإقرار الشرائع المستقاة من الكتاب المقدس المسيحي.

الأصول

اقتناع الطبقة الحاكمة الصينية أن قواعد سلوكها قد وصلتها دون تغيير من الماضي السعيق لم يحسم - بطبيعة الحال - أصولها بالمسبة لها. فرغم أن الحضارة الصينية هي الأكثر استقراراً (قتابها واستمراراً) في تاريخ العالم، إلا أنها شهدت لا تحولات تدريجية فحسب وإنما حركات ثورية عميقة أيضاً، خاصة ما حدث من انتقال من النظام الإقطاعي إلى النظام البيروقراطي في القرن الثالث قبل الميلاد. فلمعتقدات التقليدية للطبقة الحاكمة تطورت تطوراً بطيئاً منذ بداية التاريخ الصيني دون أي انقطاع يمكن مقارنته على سبيل المثال بانقطاع المسيحية من اليهودية، أو بتمهيد آخر منذ أصبحت المسيحية ديناً آخر غير اليهودية، لكن هذه المعتقدات الصينية الألف ذكرها جرى تطويرها بتدرج دقيق جداً، وبهدوء شديد، عن طريق معكّرين راحوا يعبّدون تفسير النصوص القديمة. ورغم أن كونفوشيوس لم يدّع أنه الأصل في هذه التعاليم، ولم يدّع له ذلك أيّ تابع من أتباعه، والذي لا شك فيه أنه كان أعظم المجدّين في هذا (الدين)، فعلى تحقق انتصار مدرسته (مذهبه) في القرن الثاني قبل الميلاد لم بحلول أيّ حاكم أن يشيع الطريق the Way (طريق الحكمة) الذي عراه كونفوشيوس للقضاء.

ويكاد يكون تاريخ الصين التقليدي قبل قيام أسرة شو Chou (٩١١ ق.م - ٢٢١ ق.م) أسطورياً في جملة، رغم أن علماء الآثار استخلصوا بعض المعلومات عن أسرة شاج Shang السابقة عليها. والمعتقدات المنعكسة في آداب عصر أسرة شو الباكر ظلت باقية في هذه الكلاسيات الألف ذكرها دون تغيير جوهري عن معتقدات كونفوشيوس. لكن عندما نترك هذه المعتقدات ونعود إلى المعتقدات التي كتبها كونفوشيوس سندرك بوضوح مدى التطور في المعايير الأخلاقية، ومدى العقلة التي حدثت مما هو قُسمى إلى ما هو بشري. ويبدو بوضوح أن كونفوشيوس نفسه كان واعياً بهذه الفروق. لقد اعتبر نفسه «متبهاً لا منشئاً، وإثماً في القدماء ومعياً لهم» (Analects, 7.1). لقد كانت مهمته (فيما قال) هي إلقاء الضوء على تعاليم دوق شو Duke of Chou ومؤسسى أسرة شو

الحاكمة، بدراسة الكتب (الأسعار) القديمة والتقاليد القديمة والطقوس القديمة والموسيقى القديمة. إننا نجده مثلا يقرأ الدروس الأخلاقية في أغاني الحب من كتاب الأودات Book of Odes (المعنى الحرفي: سِفر الأغاني)، تماما كما يردد اليهود والمسيحيون ترنيمة سليمان.

ومن الخطأ أن نفكر في كونفوشيوس كمن يدعى أنه تلقى وحيا أو كفيلسوف يحتكم للفعل، فهو لم يدع سلطانا موقظهمي وقلم يردد تعلمات عقلية. لقد قدم لنا نفسه ببساطة كرجل مهذب (جستمان) نصح إحصائه بما هو صواب بدراسته الواعية لأفضل الساذج التي يجب احتذاؤها. فالأخلاق القائمة على الأعراف (جمع عُرف) لا تحتاج إلى تبرير إلا تلك التي هي في حاجة إلى شرح كيفية وضعها موضع التطبيق، وإن شعنا مثل كونفوشيوس قام بتنقية التراث الأخلاقي دون أن يصطدم معه أو يقطع تواصله لم يكن في حاجة إلا إلى القول: «هكذا كان يتصرف الناس في العصر الذهبي Golden Age، رغم أن معظم الناس في عصور الانحطاط هذه يتصرفون بشكل مختلف».

وقبل إعادة تفسير الماضي التي قام بها كونفوشيوس بهترة، كانت - أي إعادة التفسير هذه - مقبولة بشكل عام، أو بتعبير أوضح إن كونفوشيوس لم يكن هو أول من حاول إعادة تفسير الماضي، فبين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد ظهر الخلاف بين المدارس (المذاهب) المتصارعة، وأدعى معظم هذه المذاهب موثوقية القدماء أو بتعبير آخر كونهم موضع ثقة، وراحوا يقتبسون من الأودات (سِفر الأغاني) وكذلك من سفر التاريخ، بالطريقة نفسها التي سار كونفوشيوس على نهجها. وكانت هذه الفترة التي فعلوا فيها هذا فترة حرب مستمرة، فقد كان مالكو الإقطاعيات الكبار في ظل نظام شو Chou الإقطاعي، وكانوا بالفعل مستقلين زمن كونفوشيوس، يحمل الواحد منهم لقب (ملك)، وكانوا يتقاتلون للسيطرة على الإمبراطورية. وادعت كل مدرسة (مذهب) من هذه المدارس المتنافسة أن تطبيق منهجها هو الذي سيميد الانضباط السياسي. وكان الكونفوشيوسيون مثل منكسيوس Mencius وهسيون - تسو Hsün-Tzu يرون أن هذا لا يكون إلا بالعودة إلى المعايير الأخلاقية المقترصة للقدماء، أما مو - تسو Mo-tzu فرأى أن هذا يكون بالحب الشامل Universal Love، ورأى الطاويون أن هذا لا يكون إلا برفض المطالب أو الرغبات الممتلئة (المسطحية) التي نشأت عن الحضارة، ورفض

الفضلية mortality التى تفهدها، والعودة إلى «الطريق Way الطبيعى» أو الطاو Tao. وكان من رأى المشرعين أن هذا لا يثنى إلا بأن يحل القانون فى الدولة، وتحل الحرب بين الدول، محل الأخلاق. وكان توحيد الإمبراطورية بانتصار أسرة دولة شن Chin فى سنة ٢٢١ ق.م. وقيام بيروقراطية مركزية محل النظام الإقطاعى نتيجة العملية الصارمة التى لا ترحم والتى أخذت بها هذه المدرسة الأخيرة (مدرسة المشرعين). لكن خلال حكم أسرة الهان Han (٢٠٦ ق.م. - ٢٢٠م) صعد نجم الكونفوشيوسية بسرعة فى ظل بيروقراطية استمرت ألفى عام. وعلى هذا، فالتماليم الأخلاقية التى تعود أصولها إلى نظام التمالية الإقطاعية المتوارث والذى تم توظيفه لخدمة الحرب وممارسة الألعاب الرياضية فى الهواء الطلق أصبحت أخيراً تزد جدورها فى تربة مختلفة هى نوعها تماماً - حيث طبقة عليا جديدة، وسكان مستقرون، ومتعلمون لا يحصل أى منهم القابا متوارثة ولا يهيم أى منهم على السكان، وإنما تتم الهيمنة من خلال الجهاز الإدارى.

لا يمكن تطبيق الطريق الكونفوشيوسى فى الحياة إلا فى مجتمع نمطى واحد، أو بتعبير آخر إلا فى نوع واحد من المجتمعات، ومن المفترض أن العالم الطبيعى هو انعكاس لهذا المجتمع. فكل ما يجرى على الأرض إنما هو «تدبير السماء decree of heaven» ولكل شئ مسطر المنتظم الذى يصير فيه. إنه «طريق السماء Way of heaven» - تتابع النهار والليل، تتابع الفصول الأربعة، السلوك المتسق لكل من الأب والابن، والحاكم والوزير، والزوج والروجة، والكبير والصغير، والصديق وصديقه. كل هؤلاء تحت السماء (المقصود بالمآلم هو الصين) وكل من تحت السماء هو تحت الإمبراطور الذى هو ابن السماء Son of heaven الذى له سلطانه لتطبيق قرار السماء (تدبير السماء). ومن خلال هذا التماسق الشامل أصبح للسلطان الأخلاقى (المعنوى) للإمبراطور وممارسته للعقوس، تأثيرات فورية وسعيرية على النظام الطبيعى والاجتماعى. ولم يكن الأباطرة الحكماء القدماء فى حاجة لأن يحكموا على الإطلاق مادامت الطاقة الأخلاقية (أو المعنوية) المنبثقة منهم كانت كافية لتحقيق السلام والرخاء. يقول كونفوشيوس (Analects 15/4) - «أليس هو شُن Shun الذى يحكم دون أى فعل أو تعبير آخر دون أن يحرك ساكناً

- لم يتم بعمل (المقصود معارضة الحكم)

- إنه لا يفعل غير أن يجلس بوقار موليّاً وجهه شطر الجنوب».

هذا المفهوم عن مكانة الإنسان في الدنيا قديم جداً ويمكن تتبعه في الماضي بقدر ما يمكننا الإيفال في ماضي الصين، وهو - أي هذا المفهوم - يشكل أساساً مهماً للطاوية (التي تركز على ما هو طبيعي أكثر من تركيزها على ما هو اجتماعي)، كما تركز عليه الكونفوشيوسية. إنه ليهيئ واضحاً أنه في مرحلة الصين الأكثر بدائية جرى الاعتقاد أن الإمبراطور طاهر الرأس طقسياً هو الذي يحكم بلا عمل من جانبه without action (أو بالنمبير الصيني وو- وي Wü Wei وهو تعبير شائع في الطاوية واستخدمه أيضاً كونفوشيوس في النص الألف ذكره)، مؤكداً أن مهمته الطقسية، تضمن انتظام الفصول وخصوبة الأرض، أما مهمة الحكم فيجب أن يُعهد بها إلى وزرائه. وهي معظم أنحاء العالم التي يوجد فيها نظام الملك الطقسي (أي ذي المهام الطقسية)، جرى العرف على قتله إذا ما كبرت سنُّه حتى لا يتسبب وفاته في فقدان خصوبة الأرض. ورغم أنه لا يوجد دليل مباشر على وجود هذه العادة في الصين، إلا أنه يمكننا القول إن العقيدة الكونفوشيوسية التي مؤداها أن الإمبراطور إذا أساء الحكم أصبح من حق رعاياه أن يثوروا عليه وأن يكونوا أسرة حاكمة جديدة إنما هي امتداد مذهب لهذا العرف القديم.

وجرى الاعتقاد أن السلام يحل بالإمبراطورية وتُصبح الظروف الطبيعية مواتمة لحصول جيد، مادام أن نظام الحكم يتبع طريق السماء، ومادام الإمبراطور يقدم القرابين للسماء وللأرض، ومادام القضاة يقدمون القرابين للجبال والأنهار، ومادامت الأسر تقدم القرابين للأسلاف ولكن إذا عم الفيصان وانتشرت المجاعة وعمر الاضطراب البلاد وظهرت بشائر النحس في السماء، فإن هذا يكون علامات على أن الإمبراطور لم يعد جديراً بأن يحكم، وأن السماء قد سمحت بقرارها الذي يحكم بمقتضاه. وقد استخدم مؤسسو أسرة شو Chou هذه النظرية لتبرير إطاحتهم بأخر إمبراطور من أباطرة أسرة شانج Shang (الذي يُكتب اسمه بالإنجليزية أيضاً شو Chou مع أنه يُطلق (ويكتب) بشكل مختلف في اللغة الصينية). وعندما سأل الملك شي Chi الحكيم منكوس Mencius عما إذا كان هذا يعني أن للربعة الحق في قتل حاكمهم، أجاب، «الصلص والمثيرير (البربر) لا بد أن يطلق عليهما عوام. لقد سمعتُ أنهما عاقبا البامى (شخص من العوام) شو Chou، ولكنني لم أسمع أنهما قُتلا رعيهما» (Men-cius, 16,8).

والأسرات الحاكمة الصينية ليست فروعا من سلسلة نمب واحدة، وهي في ذلك تختلف عن الأسرات الحاكمة في إنجلترا. فمؤسسون أسرة جديدة حاكمة في الصين

لا ينبغي أنه معجل من سلسلة نسب إمبراطورية، ورغم أنه عادة ما يكون من أفراد الطبقة العليا، إلا أنه قد يكون من عامة الشعب (ومن الأمثلة على ذلك: مؤسس أسرة هان الحاكمة، وكذلك أسرة مينج Ming). وبجاء المؤسس في إقامة حكم منظم ودائم هو في حد ذاته يكفي للدلالة على أن يحكم بقرار (أو يتميؤض) من السماء. أما الباقون من أفراد الأسرة الحاكمة المنزولة فلم يعد لهم أي حق في اللطالية بالعرش، وسرعان ما يتوقفون عن المطالبة به. ولاحظ السير جيمس فريزر James Frazer في كتابه (الفنفس الذهبي Golden Bough) التناقض الحاد بين التوقير الذي يكاد يصل إلى العبادة والذي يحظى به الملوك في المجتمعات البدائية من ناحية، والافتتاح الديمقراطي العميق بضرورة قتلهم حللاً يصبحون غير مفيدٍ للشعب، ونجد شيئاً من هذا التناقض لا يزال كما نرى في نظرة الكونفوشيوسيين لابن السماء Son of Heaven (الإمبراطور).

ويعلول رمن كونفوشيوس، اتخذ الناس من تدهور الأهمية السياسية للإمبراطور شو Chou، دليلاً على أنه لم يعد يحكم بقرار decree من السماء، أو بتعبير أوضح لم يعد يحكم بتقويض من السماء، وأن واحداً من السلاطة الإقطاعيين لابد - عاجلاً أم آجلاً - أن يوحّد الإمبراطورية ليصبح إمبراطوراً بدلاً منه (بدلاً من شو الأنف ذكره). وأمر الكونفوشيوسيون على أن السيد الإقطاعي الذي يهزم منافسيه باستخدام القوة وحدها لا يصبح خلفاً شرعياً لأسرة شو. فالورث الحق لا بد أن يتوجه إليه الشعب طواعية لأنه يحكم بلاده على وفق «الطريق the Way» (والقصود طريق الحكمة أو طريق السماء الأنف ذكره). هذه الفكرة - التي كانت في البداية فكرة طقسية وسحرية - تطورت بالتدريج لتصبح فكرة قائمة على أسس أخلاقية وعقلية. بل إن كونفوشيوس نفسه بدا مقتنعاً أن الإمبراطورية مستغر ساجدة عند قدمي الحاكم الذي يلتزم بالطقوس الصحيحة. وعندما سُئل كيف يتم حكم الدولة، أجابنا بهذا الجواب الذي يدعو للعشّة:

«اتبع تقويم أسرة هسي Hsiu الحاكمة، واركب في عربة أسرة شانج، وحلّد (من الحياة) غطاء الرأس ذا المعاني الطقسية والذي يضمه شو Chou فوق رأسه، أما بالنسبة للموسيقى فلنحذّ حنو النماذج للموسيقى المصاحبة لرقص شانو Shao، ونجنّب المعان شنج» (Anale cts, 15,10).

لكن بعد ذلك بملئى عام أعلى منكوس Mencius: إن الطريق الذي به تصبح ورثاً لشو Chou هو أن تحكم لصالح الشعب:

«بما لا يزيد على مائة ميل مربع من الأرض يمكن أن تكون وراثا لإمبراطورية. وأن يحكم عظمتكم الشعب بالفضل والرحمة مستبدلا العقاب، مخفضا الضرائب مشجعا الزراعة؛ حتى يستطيع الآباء رعاية أبنائهم وحتى يستطيع الأبناء أداء واجبهم نحو آباؤهم. وليصبح الناس مخلصين وذوي إيمان حسن، يخدمون آباؤهم وإخوانهم داخل المنزل، ويخدمون كبار السن والمشرفين خارج المنزل - ساعثها سيكون رعاياك مستعدين لخوض حرب بالمصي لهما Ch'm و Ch'u بجيشيهما القويين واسلحتهما الحادة.

إن حكام هذه الدول انتزعوا شعوبهم من الأرض في المواسم التي كانوا فيها يحرقون ويزيلون الأعشاب الصارة من الأرض ليقدموا الطعام لأبنائهم وأسماؤهم. إن آباؤهم جوع يمانون البرد، وإخوانهم وزوجاتهم وأطفالهم مشغون متناثرون. إن أمثال هؤلاء الحكام يدمرون شعوبهم. فإن ذهبتم عظمكم لعقابهم فمن سيصعدى للنداء (Mencius, ib, 5).

وتم تقديم الأضحيات والقربان لأرواح الأجداد في نطاق الأسرة، وهناك أضحيات وقربان أخرى يقدمها الإمبراطور والمستولون. (رجال الدين في الأصرحة الكونفوشيوسية لهموا أكثر من نظائر أو وكلاء). ولا توجه هذه القربان والأضحيات لأرباب مشغصين personal gods، وإنما لظاهرة طبيعية وللأسلاف (رجال الماضي) ورغم أنه يجري التعبير عن السماء بمصطلحات تكاد تكون مشغصة Semi-personal، إلا أنها ليست أكثر من المصو الأسمى في الثنائي (السماء والأرض)، فليس في السماء إلا السماء the sky itself rather than a person living in the sky. وفي الآداب الباكورة لعهد شو Chou هناك إشارات لما يُسمى شانج. تي Shang-ti أي (الإمبراطور الأسمى)، وربما كانت تعني (الجد أو السلف الأسمى Primordial Ancestor)، لكن بعد ذلك جرى تفسير هذا المصطلح بأنه ليس إلا تعبيرا مجازيا عن السماء. وهناك قربان وأضحيات للجبيل والأنهار وللأجساد السماوية، لكن الأرواح التي توجه لها هذه الأضحيات والقربان يصعب فصلها عن الظواهر الطبيعية نفسها. وعادة ما تتم ترجمة الكلمة شن Shen بالكلمة الإنجليزية Spirit أي الروح لتشير إلى تأثير مقدس (أو خارق للطبيعة) غامض، وغالبا ما يُعتقد أن هذا من خواص الشيء الذي يشعر الناس بهذا التأثير فيه: وعلى هذا فالمصا التي تُستخدم في العرافة والتنجيم هي شن (روح)، وكذلك الحكم الذي يرى عبر كل شيء ويحول بتأثير طاقاته الداخلية كل شيء حوله

إلى ما هو خير. وفي الكونفوشيوسية (رغم أن هذا غير وارد في الكونفوشيوسية بصورتها الشمسية)، نجد أن الشنَّ (الروح) ليست مشخصة وليس لها أسماء ولا تُسج حولها الأساطير. والموجودات المخصصة الوحيدة التي تُنذر لها الأضحيان والقرايين هي الرجال، كالمبدعين في مجال الحرف والحكماء وأسلاف مقدم الأضحيان والقرايين.

وفي أوروبا وآسيا الغربية، كان هناك نوع من عبادة الطبيعة حلَّت محله في البداية عبادة الأرباب مرتبطة بأساطير متقدمة، وبمهدا حلت عبادة إله مجرد (مطلق) صالح، أما التطور الخلفي فكان مصحوبا بريادة الفصل بين ما هو إلهي وما هو شيطاني، وكذلك بمكرة الثواب والعقاب الأخرويين. لكن آسيا الشرقية تطوّرت في اتجاهات مختلفة تماما. وعلى هذا، ففي الهند بعض أنواع اليانطية (الصوفية) ظهرت كدين مرعى *by-passed religion*. وما زالت الهند تؤمن بوجود الأرباب، لكن ذلك - فقط - بمعنى أن هذا الوجود لا يكون من خلال الدنيا كما تتركها الحواس، والتي يحاول الصوفي (الهندي) التحرر منها أو الخلاص منها. وعبادة الأرباب ليست واجبا إلا على المؤمن البسيط، فالأرباب نفسها هي حاجة إلى تموير. وبالنسبة لنا، فإن الأهمية القصوى للإله - هذا إن كان موجودا - يشكل أرضية مشتركة بالنسبة للمسيحيين والمسلمين^(٥)، وإنما لفي دهشة أن نجد شخصا يامل الأرباب المتعبدين، لا على سبيل الخيال، وإنما باعتبارها موجودة فعلا. لكن الكونفوشيوسية أيضا تتجنب الدين. فمدرسة مو - تسو Mo-tsu الإحيائية التي لم تمش سوى فترة قصيرة (القرن الخامس قبل الميلاد) قالت بأن السماء والأرواح تنهبُ الصالح وتعاقب الأثم هنا فوق الأرض (في دنيانا هذه). أما الأرباب المخصصة والأساطير والمكر البوذي المتأخر رمنا الذي قال بالثواب والعقاب في عالم آت، فقد كان له جنود لدى العامة من الناس. لكن الكونفوشيوسيين - ببساطة - أدبروا ظهورهم للدين وطوّروا نظامهم الأخلاقي دون أي اعتماد على تحريم ديني قائلين إنه لا علاقة للإنسان بالأرواح. وليس لها عليه سوى تقديم القرابين والأضحيان الخاصة بها. فالنظام الديني القديم الذي تتبع فيه كل الأشياء (طريق السماء) أساسه العقل أو التعبير العقلي والفلسفي دون أي تدخل من دين شخصي.

لنقرأ في أقوال كونفوشيوس (Annieces, 7, 20) أن «المبد لا يتحدث عن معجزات وأعمال فتنة، واضطراب في حدوث الأمور وأرواح» وعندما سئل كونفوشيوس عن

(٥) *liberals* وهو يعتمد بالمسلمين ما غير المسيحيين.

الحكمة قال: «من يخلص في أداء واجباته، ويحترم الأرواح شريطة أن يجعلها بعيدة عنه لا يُدخلها في أموره، فهو الحكيم وتلك هي الحكمة» (Analects 6,20).

وقال منكسيوس: «الضغب هو الأكثر أهمية، أما الأرواح سواء أرواح القرية أو أرواح الحبوب، فتأتي في المقام الثاني، أما الحاكم فهو أقل قيمة من كل هؤلاء» (Menicus, 7b,14).

وأكثر ما يوضح اتجاه الكونفوشيوسية نحو ما هو فوقطبيعي هو تناولها لمسألة الحياة بعد الموت، فكثير من الكونفوشيوسيين ينكرون ذلك، أما الرأي الأكثر نمطية فهو أن على الإنسان أن يؤدي أعماله في الحياة ولا يهتم بما سيحدث بعد الموت. وعلى وفق ما ذكر كونفوشيوس (Analects, 11,11):

«سأل تشي - لُو لاء Chi - عن خدمة الأرواح، فقال الأستاذ: إنك لم تخدم البشر حتى الآن، فكيف تستطيع خدمة الأرواح؟ وعندما قال أود أن أسأل عن الموت، قال المعلم: إن كنت لم تفهم الحياة فكيف تستطيع فهم الموت؟».

ويمكن أن نفترض أن قيام المرء بتقديم أضحيات وقربان للأسلاف، يكون بهدف إبقائهم أحياء، وهذا التفسير استخدمه فعلا مو - تسو Mo-tsu واستخدمه اليونانيون بعد ذلك في سياق ممارستهم للكونفوشيوسيين. لكن الكونفوشيوسيين لا يرون في الأضحيات والقربان سوى التعبير عن توقير الأجداد، فإذا انصف هذا التوقير بالإخلاص فلا مجال لذكر الأرواح. وقد قيل إن كونفوشيوس «قدم أضحيات للأرواح وكانت حاضرة موجودة». وفي القرن الثالث قبل الميلاد، وجدنا هسون - تسو Hsun-tzu أكثر التشككيين من بين الكونفوشيوسيين الأوائل. يقول: «إن تراعى والدك وهما في قيد الحياة ولا تكتفى بتوقيرهما بعد المماتة، وقال أيضا: «يقال إن دوافع تقديم القربان والأضحيات هو التذكر والشوق، فهذا يتم التعبير عن الولاء والإخلاص والحب - والتوقير في أقصى درجاتها، وبالطغوس يتم مواجهة المواطن وتطهيرها والتعبير عنها على خير وجه. لا أحد يفهم هذا عبر الحكيم، فالحكيم يفهم هذا بوضوح والفرسان والمهندسون يمارسون هذا بإخلاص والوظفون يؤدون ذلك كواجب، والناس العاديون يمارسونه كمادة. والمثقفون يعتبرون تلك ممارسة بشرية، والناس العاديون يعتبرونها خدمة للأرواح» (Dubs, Works of Hsun - tzu, pp. 227,244).

وهناك قصة تروى أنه في سنة ٢٦٥ ق.م. أمرت ملكة شن Ch'in (دولة في أقصى

الشمال الغربي في الصين، وقد تم توحيد الصين أخيراً في سنة (٢٢١ ق. م.) بدفن حبيبها حياً معها إن هي ماتت. إلا أنها غيّرت رأيها عندما أدرك عقلها أن الميت لا وعي لديه أو لا شعور لديه (على وفق اعتقادها). ومن ثم قُلا مبرر لأخذ حبيبها معها في القبر، وإن كانت هناك حياة بعد الموت فلنْها ستجد زوجها المتوفى هي انتظارها. وعادة دفن أفراد الحاشية مع الأمير أو الملك المتوفى عادة اختفت بالفعل في دول الصين الوسطى، ويُقال إن كونفوشيوس كانت تعتربه صدمة حتى وهو يرى العصور والتماثيل تُدفن (Mencius, 2a.4). ولا بد أن هذه العادة القديمة وُجدت جنباً إلى جنب مع إنكار عقيدة البعث بعد الموت، ولا شك أن هذا يوضح كيف أن الصين قد انتقلت مباشرة من مرحلة الدين البدائية إلى الإنسانية الشكوكية *a sceptical humanism*.

وأكثر الفلاسفة الكونفوشيوسيين تأثيراً في وقت لاحق وهو شو - هسي (Chu-Hsi (١١٢٠ - ١٢٠٠)، أعلن أن الوعي أو الشعور ينتهي عند الموت، وعلى أية حال، فإنه أجرى بعض المواضع مع التراث، بعضها - أي بعض هذه المواضع - يتسم بالطرافة. إنه لم يستطع رفض حكايات الأشباح الفاضلة لأن بعضاً منها ورد في الكلاسيكات، ومن ثم فقد أعلن أنه إذا قُتل الإنسان قبل أن يستكمل عمره فإن روحه تظل بيننا على الأرض لفترة متخذة شكل شبح. لكن هذا غير مقبول بدرجة كبيرة، فالحكيم يقصي حياته بالكامل فإذا مات انتشرت (بمعنى تشتت) روحه رغم موت جسده. أما بالنسبة للأصفياء، فإنه عندما يدعو أهل الميت له بإخلاص تام، تتجمع روحه المشتتة في الحال لحضور الطقوس (أو النعاء) وبمدها تشتت مرة أخرى.

ورفض كونفوشيوس العقيدة البوذية الشعبية عن الثواب والعقاب بعد الموت، في محاولة منه لرد الأخلاق إلى أصلها، بمعنى كونها مهمة في حد ذاتها بصرف النظر عن ثواب أو عقاب. وعلى النحو نفسه رفضوا ميل الطاوي للبقاء الشخصي أو الخلود *Personal immortality* (p.387) باعتباره رفضاً لأنفاً لقبول النسق الطبيعي للأمور، وعلى وفق هذا النسق يتبع الموت الحياة كما يتبع الليل النهار وكما يتبع الخريف الربيع. وعلى وفق رأيهم، فإن هذا الاستمرار أو البقاء *Survival* مسألة مرتبطة فقط بواجبات أو التزامات الأحياء نحو أسلافهم. وربما كان أفضل شرح لاتجاههم هو تلك الفقرات المنسوبة إلى كونفوشيوس في سفر شكله الحالي (الموجود الآن) في القرن الثالث للميلاد، وتعني به الشيا - يو *Chia yu*:

«أخشى أن قلت إن للميت وعيا أو شعوراً أن يتخلص الأبناء والأحفاد من عبء

حياتهم ليلحقوا بالأموات. وإن قلتَ إنه ليس للميت وعى أو شعور، خشيت أن يهجر الأبناء غير الطيبين آبائهم وأن يرفضوا دفنهم. لا تسأل إن كان للميت وعى أم لا. ليس هذا سؤالاً ملحاً الآن. فاستمعرف الإجابة عنه بعد ذلك عندما تموت» (Kramers, 2, 106).

وعلى هذا، همسالة الاعتقاد (فى أمر ما) أو عدم الاعتقاد لا يمكن الحكم عليها إلا من خلال تأثيرها على السلوك الإنسانى، وأن أفضل التأثيرات (المعنوية) لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال الموازنة أو التوازن على الحالة الحادة للشكوكية.

الكونفوشيوسيين الجدد

كانت إعادة تشكيل النظرة الكونفوشيوسية القديمة للدنيا إلى فلسفة، قد اكتملت خلال فترة حكم أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٧٩م). وكان هذا على يد الكونفوشيوسيين الجدد الذين كان من أهمهم شو هسى Chu Hsi الذى أشربا إليه فى بعض السياقات السابقة. لقد قبل الكونفوشيوسيون الجدد الفكرة القديمة عن نظام العالم أو الدنيا والذى فلعب الأضغيات والشرابين فيه دوراً، والذى فيه تؤثر الطاقة المعنوية للحكم تأثيراً مباشراً فى الطبيعة والمجتمع، وكان هدفهم هو تسيق المعتقدات التقليدية للدفاع عنها ضد البوذية التى جلبت من الهند فلسفة متماسكة أكثر هوَلا more Formidable من أى شيء آخر عرفته الصين حتى الآن. لقد كان شو هسى Chu Hsi مثل كونفوشيوس نفسه ومثل كل مبتدع كبير فى الصين قبل القرن التاسع عشر، لم يرفع لنفسه الأصالة أو بتعبير آخر لم يزعم أنه مبتدع وإنما متبّع، فقد نسب كل أفكاره الجديدة إلى الكلاسيكات الصينية، وأخذ الاعتراف الرسمى بتماليمه شكل التزام تلاميذه بها على أن يخضعوا للاحتبار أثناء أدائهم الخدمة المدنية (بتعبير آخر كان المعيار عملياً، فتطبيق هذه التماليم فى مجال الخدمة العامة ومدى نجاحها فى هذا الميدان هو معيار صلاحيتها).

وللفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة مصطلحان أساسيان نحاول جهد الطاقة إيجاد مقابل إنجليزى لهما: Ether و Principle. (بالعربية نقول تقريباً: المبدأ والأثير أو السماء)، ويتكون الكون المادى من الأثير Ether (يمكن ترجمة Ether حرفياً «بالتنفس breath» الذى تخرج منه الأشياء الصلبة Solid وفيه تتحلل (أو تفلش)، والأثير

(بالمعنى الآنف ذكره) يتحرك على التعاقب ويعود إلى حالة الثبات مثل الزفير والشهيق، أما الحركة فتسمى يانج Yang فإذا ما أصبحت سائلة سميت ين Yin. وفي كل زوج متناقض، كالمرء والظلمة والرجل والمرأة والحاكم والمحكوم يكون الأثير (بالمعنى الآنف ذكره) هو العضو النشط أو الفاعل في أى زوج وهو اليانج (الحركة)، أما العضو السالب هو الين (السكون). أما المبدأ Principle (بالمعنى الولد في السياق آنفاً) (الكلمة لها أيضاً معنى جامد وهو الأوردة أو المروق الموجودة في الفرس)، نعود فنقول أما المبدأ فهو الألياف أو المروق التي تمتد عبر كل شيء والتي من السهل ثقبها ومن الصعب تحديدها، أو بتعبير آخر من السهل أن يمسير المرء مسارها ومن الصعب أن يمسير عكس مسارها. فإذا فكرنا في الوريد أو المرق الذي يجري من عضو إلى عضو عبر عضو أو أعضائه، يمكننا أن نفهم معنى أننا قادرون على الانتقال من المعلوم إلى المجهول. وعلى هذا، نظام العالم القديم (أو الدنيا القديمة) بدأ يدخل في نطاق التفسير العقلي عند الكونفوشيوسية الجديدة. لقد أصبح نظام العالم (أو الدنيا) عندهم نظاماً عقلانياً. والمبدأ (بالمعنى الآنف ذكره) موجود داخل الإنسان كمبدأ أخلاقي (معنوي)، وعن طريق التعليم تتم ترقية الأثير الذي يكون المبدأ الأخلاقي، حتى يتمكن المرء من التصرف على وفق المبدأ. وبالنسبة للكونفوشيوسيين الجدد فإن «الطريق» Way، والسماء مما - ببساطة - مجرد أسماء للعبداء. والروحان شن Shen وكوى Kwei (يجري شرحهما تقليدياً بمعنى «الامتداد» أو «الانتشار» و«المودة») لهما سوى تعبيرين عن تمتد الأثير (بالمعنى الآنف ذكره) وتقلصه أو انقباضه.

وكما نرى، فإن الاتجاه هو إدراك الروح على أنها نوع من الطاقة أو الفاعلية الكامنة غير المشخصة. ورغم شكوكية الكونفوشيوسيين الجدد فيما يتعلق بأرواح الموتى فإنهم بشكل عام لا يرتابون في أنها تكتسى أجساداً مساوية، وتصبح فاعلة (ذات تأثير) في الجمال والأذهار، وعم ممارستهم للمعتقد الشمسي في وجود أرواح مشخصة (تظهر للناس في هياثات بشرية أو حيوانية). لقد جعلوا الأرواح مسألة عقلية (أخضعوها للعقل) بقولهم إنها نوع من القوى الطيفية، ويمكن فهمها على هذا الأساس.

الفضائل الأساسية

تعترف الكونفوشيوسية بخمسة فضائل أساسية يصعب علينا إيجاد مقابل إنجليزي دقيق لها. وهذه الفضائل هي: الـ jen (النزعة إلى عمل الخير benevolence) التي

تتجلى فيما يقول منكيوس Mencius (29,6) في الشعور بالتعاطف نحو الآخرين، وألى Yi (الواجب duty) ويظهر في الإحساس بالعلم بعد القيام بفعل خاطئ، وألى (السلوك manner) أى الشكل الصالح والخواص الحسنة، وتنعكس في الشعور بالإنعان والاحترام ومراعاة الآخرين، والشبه Chih (أى الحكمة Wisdom) وتتجلى في الشعور بما هو صحيح وما هو خاطئ، ولهم Hsin أى الإيمان الصالح والثقة، ولم يبين لنا منكيوس أى مظهر من مظاهره ولم يربطه بأى شعور كما فعل بالنسبة للفضائل الأخرى. والتعاليم الأخلاقية القائمة على هذه الفضائل الخمس، يمكننا وصفها بأنها أقرب ما تكون إلى التعاليم النبوية منها إلى التعاليم الدينية، فليس لها أية خلفية دينية سوى القول بأن المرء إذا التزم بها أصبح مواعيا (لمتريق السماء Way of heaven). والكونفوشيوسى الذى يحرق هذه التعاليم يشعر بالخجل ليس أمام الآخرين فحسب بل بهمه وبعب نفسه حتى لو لم يره أحد، لكنه لا يحس بالعلمى الدينى للإثم. ولا تقول الكونفوشيوسية بالتمسك أو الدعاء لإزالة الإثم، كما لا تقول بطقوس غفران أو اعتراف أو تمنيى نفس لإزالة الإثم (فالأصحيات والقرايين - كما رأينا - تقوم بها الدولة وتقوم بها الأسر)، فالكونفوشيوسيون لا يتصرفون كما يتصرف الأوروبيون إن أحسوا بالإثم، وإنما يكفهم الخجل والإحساس بالعلم، وهم يحسون الإحساس نفسه عند تعرية الجسد أو الحديث عن الجنس أو الاحتشام المتكلف، لكنهم لا يعتبرون الجسد اثما ولا يعتبرون لحمه خطية، وليس لديهم تقاليد هي الزهد أو التقشف.

ومن بين الفضائل الخمس (الواجب)، وهو المصطلح المعتاد لما هو صحيح أخلاقيا في المواقف التى يتحتم فيها اتحاد الموقف الصحيح حيث يكون الحد بين ما هو خطأ وما هو صحيح محددا واصحا (ومن ناحية أخرى، فإن النزعة لعمل الخير أو الشهيرة تعنى مساعدة الآخرين دون أن نكون ملزمين بذلك)، فالواجب يتضمن الإلزام، أما (الحكمة) فتتضمن جانباً تطبيقياً وأخر أخلاقياً أو مفهوماً، ويتضح مضمونها من حقيقة أن الرجل المهذب (الجهتلمان) يتوقع منه أن يكون ذا كفاءة عملية وأخرى أخلاقية كالتى يحتاجها الحاكم والوزير، رغم أن التكرار يكون دائما على الجانب الخلقى. أما العقيدة الحمسة أو الإيمان الحسن فتتضمن حفظ العهد، لكننا نجد في معظم التعاليم التى تحاول كل المجتمعات الالتزام بها عند التطبيق أنه ليس هناك إلزام بأن تقول الحقيقة في كل الظروف، وفيما يلى نورد نصا يصدم المبتدئين الذين أخطؤوا باعتبار كونفوشيوس مؤسس دين أكثر من اعتباره رجلا مهذبا (جهتلمان):

«أراد جو هاي Ju Hai أن يزور كونفوشيوس فاعتذر كونفوشيوس قائلاً إنه متوكل الصبح، لكن بينما كان رسول جو هاي Ju Hai يخرج من الباب، أخذ كونفوشيوس عودته وبدأ يقف قبل أن يتقدم الرسول، بمعنى أن الرسول سمع عناه» (Analects, 17,20).

الخيرية أو النزعة لعمل الخير

اسمى الفصائل الخمس هي الـ jen أي النزعة لعمل الخير، والكلمة نفسها تعني بالنسبة للصيني العادي (الإنسان)، وهي الحقة الإقطاعية الباكه كانت كلمة جن jen بمعنى رجل لا تطلق فيما يبدو إلا على الرجل من العشائر الأرستقراطية، بل وحتى في حقبة لاحقة كان الصيني - لمترة طويلة - يقصر استخدام الكلمة على الرجل المتحضر أو المتمكن (أي الصيني) ولا يطلقها على الرجل من البرابرة ولا على الحيوانات والطيور، أما جن jen كمصطلح أخلاقي فيبدو اسماً جامعاً للصفات، كان يستخدم في البداية لتمهيد الطبقات المتهذبة عن الطبقات غير المهدبة (أو بعبارة آخر لتمهيد النبلاء عن الأعيار، بمعنى غير النبلاء)، وبمد ذلك لتمهيز المتحضرين عن المتوحشين أو البرابرة ولتمهيد البشر عن البهائم (قارن الكلمتين الإنجليزيتين humane, human)^(٥). وقد وجدنا الـ jen وقد أصبحت سائدة في كتابات كونفوشيوس Analects، وظهور هذه الكلمات في كتاباته تعني تركيزه على ما هو أخلاقي أكثر من تركيزه على ما هو طقسي أو سحري. ومادام يستخدم هذه الكلمة لتضم كل مثله الأخلاقية، فلم يعد ممكناً أن نقصر معناها على فصيلة واحدة إلا إذا قصرنا فصيلة واحدة على من يصفه بالإجليزية بأنه نبيل Noble، أو متحضر Civilized. وعلى هذا، فهي مناسبة واحدة فقط (Analects, 17,5) وصف من طلب إيقاظ فترة الحداد بأنه يعوزه «الجن jen». وأظن هي مناسبة أخرى أن من لديه جن jen لا بد أن يكون شجاعاً (Analects, 14,5)، وعندما سُئل عن تمرير الـ jen ذكر قائمة من خمس خصال (وهي كما يلاحظ القارئ خصال تليق بحاكم)

«قال كونفوشيوس: إن من يستطيع ممارسة أو تطبيق خمسة أمور في تعامله مع الإمبراطورية يُعتبر جن jen (محباً للخير)، فلما قيل له: ما هذه الأمور؟ قال: الأدب Politeness والتحرر والإيمان الحسن والاجتهاد والكرم. فإن تكون مؤدباً (مهذباً) يعني ألا تكون وضيعاً، وأن تكون متحرراً يعني أن تكسب الشعب، وأن يكون إيمانك حسناً

(٥) الأولى تعني: بشري (ضد حيواني)، والثانية تعني: المتصفا بصفات طيبة (إنسانية). (الترجم).

يعنى أن تكون موضع ثقة الآخرين، وأن تكون جليداً مجتهداً يعنى أن تكون ناجحاً، وأن تكون كريماً يعنى أن تكون جديراً بأن يعمل الآخرون معك. (Analects, 17,6).

وعلى أية حال، فهناك فقرات نجد فيها أن كونفوشيوس يبحث عن مبدأ فرد خلف الـ *Jen* وبالتالي خلف الأخلاق نفسها:

«سأل فان تشيه Fan Ch'ih عن الـ *Jen*، فأجاب المعلم: اعمل في مقر عملك كما لو كنت تستقبل ضيفاً مهماً. استعمل الناس كما لو كنت تقدم أضيعة أو قربانا مهما. ما تكرهه لنفسك لا تفعله مع الآخرين (أو بتمبير آخر احب للآخرين ما تحب لنفسك). لو فعلت هذا فلن يمتنع منك أحد في الدولة أو في أسرته» (analects, 12,2).

«انهمس وساعد الآخرين على النهوض، وإن رغبت في الوصول فساعد الآخرين على الوصول. فإن تقدر احتياجات الآخرين بمقارنتها باحتياجاتك يعنى أنك في الطريق الصحيح إلى الـ *Jen*» (Analects, 6,28).

وبعد ذلك بمائتى عام وجدنا منكسيوس Mencius يصر على أن هذا الاهتمام بمصالح الآخرين لا بد أن يكون بنزاهة مطلقة، فمثل هذا الاهتمام الضريه موجود في كل البشر بحكم الطبيعة سواء أرادوا تطويره أم لا:

«والأى إذا رأى أى واحد على حين غرة ملماً على حافة بئر وهو على وشك العرق، فإنه سيشعر بالخطر والأسى. إن هذا الشعور ليس لإرضاء والدنى الطفل، وليس ليحظى بشيء أصداقته وجيرانه، وليس لكراميته لسمعة سيئة تصيبه إن هو لم يشعر بهذا الشعور» (Mencius, 11a,6).

وحتى هذا، فعند أيام منكسيوس أصبحت الـ *Jen* مساوية لمبدأ الفيرية (مراعاة الآخرين وحب الخير لهم). وعلى هذا، فالمقابل الإنجليزي المقبول لكلمة *Jen* الصينية هو النزوع للخير أو حب الخير *benevolence*، وهى الكلمة التى استخدمها مترجم الكلاسيكيات الصينية العظيم فى القرن التاسع عشر - وهو جيمس لج James Legge (وكان معجبا بالأسقف المهتم بالفلسفة الأخلاقية بتلر Butler الذى استخدم الكلمة *benevolence*، أى النزوع لمبدأ الفيرية أى مراعاة مصالح الآخرين فى مقابل «حب الذات self Love»)، والفيرية أو النزوع للخير مرتبطة بالحب بل ومرادفة له،

وعلى هذا فإن هان يو Han Yu زعيم حركة الإحياء الكونفوشيوسية في القرن التاسع الميلادي أعلن أن «الحب الشامل هو المقصود بالخيرية». وعلى أية حال، فإن الكونفوشيوسيين بعنايتهم الشديدة بالأسرة وحبهم لأنسائهم لا يعتقدون أن على المرء أن يحب كل الناس على نحو سواء (أو بالدرجة نفسها)، وهم بشكل عام حريصون على استخدام مصطلح «الحب الشامل» مختلف قليلا عن استخدام مو - تسو Mo-tsu المدايق الكبير عن الحب للجميع - حبا شاملا دون تفرقة.

ورغم أن بعض الكونفوشيوسيين يتعمدون بشكل غير محدد عن أن الفيرية أو الفرعة للخير هي والحب سواء، أو يتميهر آخر أنهما يميان المضمون نفسه، إلا أنهم على المستوى العملي يستخدمون الفيرية كمصطلح أخلاقي وليس كمسمى لمعاطفة. والكونفوشيوسيون يعتقدون أن الإنسان النزاع للخير يجب أسرته أكثر مما يجب الغرباء، وسيكون من سوء الفهم للمصطلح أن تسأل ما إذا كان هو أكثر ميلا للخير نحو أسرته أكثر من ميله للخير نحو الغرباء. والكونفوشيوسيون الجدد بدءًا من القرن الحادي عشر يركزون تركيزا شديدا على هذا الفصل، ويعتبرون الميزة للخير جانبيا واحدا من جوانب المبدأ النهائي ultimate principle الذي يوحد كل الأشياء بين ثنائيات، والحب كمعاطفة يصحبها النزوع للخير. وهما يلي وصف شنج هلو Ch'eng Hao (١٠٣٢-١٠٨٥) للفرعة للخير:

«عندما تكون هناك نعمة كاملة للخير، يجرى النظر للسماء والأرض ككيان واحد، ويجرى النظر للأشياء المختلفة والأشكال المتعددة بلا حصر بين السماء والأرض، كأنها أطراف أريمة ومائة عضو members، فكيف يستطيع أي إنسان أن يراعى أطرافه الأريمة وأعضائه المائة دون حب؟.. بعض كتب الطب تصنف شلل اليدين والقدمين بالقول بأن الأطراف لا تشعر (حرفيا: ليست جن not ten) لأن الأثم وهما لا يؤثر في العقل (لا يصل إلى العقل). إن ما يفعله غلاظ الأكباد، والذين لا يرحمون من أذى بأنفسهم في هذه الدنيا لا يختلف عن هذا رغم أنهم جره من هذه الدنيا، تماما كما لا يحسن المشلول بالأم يديه وقدميه مع أنها جزء منه».

الطفوس والموسيقا

ومن بين الفضائل الكونفوشيوسية الأخرى التي تمنح اهتماما كبيرا التي نأ (السلوك Manners والكلمة الصينية لي نأ كالكلمة الإنجليزية manners تشمل القواعد المعتادة للسلوك المهذب والاتجاه الداخلي inner للاحترام والتوقير والطاعة

الذين يتم الإفصاح عنهما بالسلوك. وعلى أية حال، فالجانب الأول (السلوك الظاهري) على التلى لا أكثر شمولاً مما هو موجود فى المصطلح الإنجليزي، فهو يشمل الطقوس والعادات والأعراف (جمع عُرف) على كل المستويات من الأصحيات والتقارير المقدمة للسماء والأرض حتى تفاصيل الملابس والإتيكيت.

وبهذا المعنى، فإن المصطلح الصينى لى لا يترجم بالكلمة الإنجليزية rite التى تعنى الطقوس. وهناك ثلاثة كُتَيْبات قديمة تشتمل على العادات المُتَّمة مدرجة ضمن الأعمال الكلاسية الكونفوشوسية البالغ عددها ثلاثة عشر عملاً، وأهم هذه الثلاثة هو ممر الطقوس Book of Rites الذى اتحد شكله الحالى فى حوالى القرن الأول للميلاد وإن كان يضم مواد أقدم من ذلك بكثير. وأهميته الكبيرة لهذه القواعد البالغ عددها ثلاثمائة قاعدة كبرى وثلاثة آلاف قاعدة صغرى (هرعية) هى أنها (أى التلى لا) تذكرنا أن الكونفوشوسية فى المقام الأول هى قواعد سلوك للطبقة المترفة (التي لديها الكثير من أوقات الفراغ).

والكونفوشوسيون يكرهون بشدة نظرة المدرسة التشريعية (أو القانونية Legalist School) فى القرن الثالث قبل الميلاد، والقائلة بأن الانصياف الاجتماعى لا يتحقق إلا بالقانون ويأنواع العقاب التى يفرضها الحاكم. فهم (الكونفوشوسيون) يرون أنه يجب المحافظة على النظام الاجتماعى بأقل قدر ممكن من الإيجار، وبأكبر قدر ممكن من العادات والأعراف التى تصد العلاقة بين الأب والابن والحاكم والوزير والزوج والكبير والصغير والصديق والصديق. والحقيقة أنه صحيح تماماً أن للقانون فى الصين حتى يومنا هذا تورا قليلاً جداً بالمقارنة بالأعراف والعادات Customary Law. قال كونفوشوس: «إن حكمتهم بالقرارات والمراسيم وضبطتهم بالعقاب، فإنهم (الباس) سيتجنبون الاضطرابات ويعتمدون عليها، لكنهم سيفقدون الإحساس بالخجل. أما إن حكمتهم بتأثير الأخلاق (المعنويات) وضبطتهم بقواعد السلوك، فسبكون لديهم إحساس بالخجل وسيأتونك طوعاً». (Analects, 2, 3). ويقول أيضاً: «الأفضل ألا تكون هناك قضايا» (Analects, 12, 13).

وعلى وفق ما ورد فى طقوس تاي الأكبر Rites of the Elder Tai:

«إن أنت حكمت الناس على وفق مبنية قواعد السلوك والعادات والواجب سيرداد تصرفهم على وفق ما يملأه أتواجب وعلى وفق ما يملأه السلوك الحسن. وإن حكمتهم بالعقاب فستحتاج أكثر فأكثر لمزيد من العقاب. وإذا تضاعف العقاب فسيؤدى هذا

لسخط الناس وتصرفهم، أما إذا زاد احترامهم لأداء ما هو (واجب) وقواعد السلوك الحسن فسيصبحون وفودين ومتألفين».

وقد علّقت الكونفوشيوسية أهمية كبيرة على الموسيقى والرقص اللذين يصحبان الطفوس. وكان الصينى القديم واعياً تماماً بتأثير الموسيقى على المواطن، وبإمكاناتها كقوة اجتماعية، وبقدرتها على ترفيق مشاعر المجتمع أو إهماده، ويعتقد لكونفوشيوسيون أن للموسيقا - كما للطقوس - فعلاً سحرياً يؤدي إلى إحداث التماسك في الكون أو إحداث الاضطراب فيه وعلى وفق ما قاله كونفوشيوس:

«يبدأ التعليم بالأودات Odes، ويتأكد بممارسة الطقوس ويكتمل بالموسيقا» (Analects, 8, 8).

لقد لاحظنا لتوّنا كيف أن كونفوشيوس اعتبر أن من بين أهم احتياجات الحكومة الملحة هو التخلص من جو الفسوق الداعر، وهناك عدة أقوال له توضح نشاطه الكامل بالموسيقا وتأثيراتها الأخلاقية.

«قال المعلم إن رقص الشاو في النهاية من الجمال وفي البداية من الصلاح، بينما رقصة الحرب في البداية من الجمال لكنها ليست في النهاية من الصلاح» (Analects, 3, 25)، «عندما كان المعلم في شي Ch'i سمع موسيقا الشاو وظل طوال ثلاثة أشهر لا يلاحظ مذاق اللحم، فقال: لم أكن أتخيل أن الموسيقا تسمو إلى هذه الدرجة» (Analects, 7, 13).

إن هدف الموسيقى والشملتر (الطقوس) هو منع الصراع بين الرغبات مما يؤدي إلى الموضى (اللاتحكم أو اللاحكومة)، سواء في نفس الفرد أم داخل المجتمع. فالموسيقا تعمل على التنسيق (إحداث الهارمونية) بين كل المشاعر، بينما تؤدي الطقوس وقواعد السلوك إلى تهذيب الرغبات في حدود العمر والطبقة. وقد ورد في سفر الطقوس Book of rites.

«جعلت الموسيقا للجماعة وجعلت الطقوس للتمييز، فإذا اجتمع الناس تبادلوا المواطن، وإذا كان هنالك فواصل (اجتماعية مثلاً) تبادلوا الاحترام. فإن سادت الموسيقا أصبحت الفروق غير واضحة، وإن سادت الطقوس أدى هذا إلى العزلة (النضاح الفوارق). ومهمة الطقوس والموسيقا هي التنسيق بين المواطن وتحسين

المظاهر... فالموسيقى تصدر من داخلنا، والطقوس تعمل في الظواهر الخارجية. فالسقاء والسكون هما نتيجة الموسيقى ذات التأثير الداخلي، والتهذيب والاتصاف هما نتيجة الطقوس التي تؤثر في المظاهر. والموسيقى العظيمة لابد أن تكون بسيطة والطقوس العظيمة يجب أن تكون سهلة. فإذا كانت الموسيقى كأفضل ما يكون اختفى الامتصاص، وإن كانت الطقوس كأسهل ما يكون لم يتشاجن الناس. فالوسيقى والطقوس هما المقصودان بقول القائل، بالمزف وإضاح الطريق (تجنب الرحام) يمكن إقرار النظام في هذا العالم (الدنيا) (Sacred Books of East, vol 23, 89f).

وبين «عشرة آلاف شيء» بين السماء والأرض، الإنسان هو الأسمى، فهو يشكل «تثليثاً» trimity مع السماء والأرض. والسماء مستديرة والأرض مربعة؛ ويتضح وضع الإنسان من أن رأسه مستدير كالسماء وقدمه مربعة كالأرض، وهو في هذا يحتل عن الطيور والحيوانات. وعلى وفق التسبيق (الهارمونية) بين الأثير يانج Yang الهابط من السماء والأثير ين Yin الصاعد من الأرض، تولد كل الأشياء وتنمو وتبدل وتموت خلال دوراتها (أو دوائرها Cycles) الطبيعية. والطقوس والموسيقى في هذا النظام الطبيعي (بمعنى أنهما يمثلان هذا النظام). والحد الفاصل بين السماء في الأعلى والأرض في الأسفل هو الحد الفاصل بين الأب والابن والحاكم والمحكوم، وهذا الحد الفاصل لا بد أن يكون ممثلاً لأشكال السلوك، على النحو المشار إليه في سياق سابق في هذا الفصل. والهارمونية بين الين Yin واليانج Yang هي هارمونية الصوت والإيماءة في الموسيقى والرقص. وفيما يلي قيس من سفر الطقوس Book of rites:

«السماء سامية والأرض إلى الأدنى، وهكذا تحدد مكان الحكيم والمحكوم. وعندما يتحدد السمو والسنو، يأخذ كل من النبيل والوضيع مكانه. القاعدة الدائمة أن يتحرك أحدهما ويبقى الآخر مكانه وإن يكون هناك فاصل بين الكبر والصغير. إن تجميع الحيوانات في فصائل وتقسيم النباتات في أسرات يوضح أن طبيعتها وغاياتها مختلفة. في السماء تأخذ الأشياء أشكالاً أقرب ما تكون للصور (الأجساد المماوية أقل صلاوة من الأشكال الأرضية)، وعلى هذا فالقوارق الفاصلة في الطقوس كالقوارق بين السماء والأرض.»

«وآثير ether الأرض يصعد وأثير السماء يهبط فيتداخل الين Yin واليانج Yang وتعاون قوى الأرض والسماء، فيصدر الرعد وتهب الرياح ويهطل المطر، وتوالي

الفصول ويطلع القمر وترسل الشمس النخس، ومن كل هذا يحدث ما لا يحصر له من التكوينات. كذلك الموسيقا، إنها هارمونية السماء والأرض». (Ibid, pp. 103F.)

القضاء والقدر

الأحلاق في الكونفوشيوسية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقضاء والقدر (القيسة والنصيب)، فالعوامل الحاد بين السماء والإنسان هو «قرار السماء» decree السماء، ودفعه الإنسان. فإن أكون ابناً بلياً أو وزيراً مخلصاً (للإمبراطور) فهذا يتوقف على، وإن أنعم بالثراء وطول العمر أو أعاني الفقر وقصر العمر فهذا قرار السماء. ورغم أن قرار السماء مفيد على المدى البعيد (على سبيل المثال، بإزالة حكم الأسرات الحاكمة التي تدهورت حالتها)، فليس من الضروري أن يكون ثواباً أو عقاباً للفرد. كونفوشيوس نفسه كان حكيماً ولو أنه أصبح إمبراطوراً مثل Yao وشن Shun لاستطاع إعادة الحكم الصالح لكافة أنحاء الدنيا (العالم)، لكنه بناء على قرار السماء الملغز (غير المفهوم) قصى معظم حياته في دولة إقطاعية صغيرة، لا يشغل فيها وظيفة.

والكونفوشيوس لا يرناب في أن الثراء وطول العمر نعمتان خالصتان؛ لكنه لا يمتبرهما ثواباً على حياة عاشها بشكل صحيح، فهو يتقبل التقهورات في حظه الحسن أو حظه السيئ باعتبارها جزءاً من الإيقاع الطبيعي للأشياء، وهو لا يعتبر الحياة كلها معاناة (وهو في هذا على العكس من البوذي) ولا هو يدعم نمسه بالإيمان بحيات مثالية في المستقبل على هذه الأرض (الصن a future utopia)، وإنما هو يؤدي واجبه ولا يزعجه إن أحقق أو أصيب بعملة، مادام هذا الأمر موكولاً للسماء وليس معزواً إلى تقصير منه.

وعلى أية حال، فمن الطريف أن نلاحظ أن كونفوشيوس نفسه لم يكن دائماً متعمكاً بوجهة النظر هذه في القضاء والقدر، فتحسن مفهوم من قولين من أقواله أن مهمته في إعادة طريق الحكماء لا يمكن أن تكون مهمة عبثية، فتجلبحها مؤكداً، لأنها قرار السماء:

«السماء ولدت طاقة معنوية أخلاقية داخلية، مماذا يستطيع أن يفعل هو أن توى Huan Tu'i صديق، (Analects, 7.22).

«منذ موت الملك ون Wen ألم تقع مسئولية هذه الخفاقة (التي أدعو إليها) على كاهلي؟ لو أرادت السماء تعمير هذه الثقافة لما استطعت وأنا الماني (المعرض للموت)

أن اشارك فيها. وإذا لم تُرد السماء تدعير هذه الثقافة، فهل سيكون يوسع رجال كوانج K'uang أن يفعلوا ضدّ شيئا؟ (Analects, 9,5).

لكننا نراه في مناسية أخرى يقبل تماماً بحكم القدر عندما كان في حالة خطر:

«إذا كان الطريق the Way (يقصد الكونفوشيوسية) سيوضع موضع التنفيذ بحكم القدر، أو إذا كان سيتم التخلّي عنه بحكم القدر، فماذا سيصبح كونج بو Kung-Po للقدر؟» (Analects, 14,38).

وهي حوالي سنة ٤٠٠ قبل الميلاد، هاجم مو - تسو Mo - Tzu وهو مؤسس مدرسة منافسة تتاولناها آنفا - هاجم وجهة النظر الكونفوشيوسية في القضاء والقدر. لقد شمر مو - تسو Mo - Tzu أن الأخلاق في حاجة إلى قرار حاسم بالثواب أو العقاب من السماء والأرواح، وأن القول بأنّ الصالح قد يعانى وأن الطالح قد تزدهر أحواله، مثل هذا القول يقوّس دعائم الأخلاق. واعتقد الكونفوشيوسيون - على العكس من ذلك - أن المرء الذى يهتم القضاء والقدر يعرف أن العمل الأماني إذا كانت تنهجه نجاحاً مادياً، فهذا مجرد صدفة، وبالتالي فهو يفضّل ما هو صالح (أو صواب) بمقله الكلى (يعبر المقسم an undivided mind)^(٥) والجبرية الكونفوشيوسية لا تتماهى مع حرية الإرادة (الاختيار). ورّفص مثل هذه الفلسفة على أساس أنها تصف الحافز للعمل لم يطبقه المبكرون لها على معتقدات بعضها مثل الحكم المسبق (القضاء والقدر جبره وشبهه من الله أو الجبر) الذى قال به كلّفن أو حتى في الحتمية الماركسية. لقد نظر كونفوشيوس لفهمه لمسألة القضاء والقدر باعتباره إحدى الخطوات الحاسمة في تطوره الأخلاقي:

«في سن الخامسة عشرة قرّرتُ أن أتعلّم، وفي الثلاثين رسخت قدامى، وفي الأربعين أصبح عقلى غير منقسم أو بتعبير آخر لم تكن نفسى متصارعة undivided mind، وفي الخمسين فهمتُ قرار السماء، وفي الستين غنّيت أدنى طبيعة، وفي السبعين استسلمت أن أتبع رغبات قلبى دون أن أتجاوز الأصول أو أخرق القاعدة (An-alcotic, 2,4).

هل تعلم كونفوشيوس وهو في الخمسين من عمره أن يستغنى عن الإيمان بأن مهمته (أو بعثته his mission) كانت ترعاها السماء رعاية خاصة ؟

(٥) المقصود من سراج داخلي (الترجم).

الطبيعة البشرية

ما لا يستطيع الإنسان تغييره هو قرار السماء. وهذا لا يشمل الموارض أو الأحداث الخارجية الخارجة عن سيطرتنا فحسب، وإنما يشمل أيضاً كل ما هو في داخلنا بالطبيعة كحاجتنا للطعام وحاجتنا للاتصال الجنسي. هل الطبيعة البشرية خيرة أم شريرة؟ هل الأخلاق إنجاز من إنجازات الطبيعة البشرية أم أنها أمر لا بد من اتباعه ضد مزاج الفرد أو الطبيعة؟ تلك هي القضية المجردة الوحيدة التي كان الكونفوشيوسيون دائماً يطرحونها بعمق واختلفت فيها مدارسهم. كونفوشيوس نفسه (وفقاً لما ورد في سفره (Analects v.13)) رفض أن يناقش هذه المسألة، كما رفض أن يناقش أية قضية لا هائدة منها سوى التأمل المجرد، لكن في الفترة ما بين عصر كونفوشيوس وعصر منكيوس Mencius راحت النظريات تتري. فمن قائل إن الطبيعة البشرية معادية لا هي بالخيرة ولا هي بالشريرة، ومن قائل إنها مزاج من خير وشر، ومن قائل إنها خيرة في بعض الناس، شريرة في آخرين، وجرّت مناقشة هذه الآراء جميعاً.

وفي القرن الخامس قبل الميلاد وقف منكيوس بجانب القائلين بأن طبيعة الإنسان خيرة، فأى إنسان ستهز مشاعره عند رؤية طفل على وشك السقوط، في يثر (أوردنا نص كلامه فيما سبق)، وهذا يدل على أن التعليم ليس إلا مجرد تطوير لنزعة الخير الموجودة فيها بالطبيعة. ووجهة النظر هذه موجودة أيضاً في الفصل المتعلق بمقيدة الخمس *mean* في سفر الطقوس.

«ما هو في الإنسان إنما هو قرار السماء»، وما قرره السماء إنما هو يعنى «الطبيعة»، فإن تتبع الطبيعة يعنى أنك في الطريق *Way* (المقصود «طريق السماء»)، وغرض هذا الطريق يكون عن طريق التعليم.

ومن وصل لهذه المرحلة الأخيرة يصبح كونفوشيوسياً سلفياً أو أصولياً *Orthodoxy*، وفي القرن الثاني عشر للميلاد وجدنا شو همي *Chu Hsi* يضم كتابات منكيوس *Men-cius* وسفر عقيدة الخمس *Doctrine of the Mean* لكتابات كونفوشيوس (*Analects*) وللتعاليم الكبرى (وهي أيضاً مستقاة من سفر الطقوس)، واعتبرها جميعاً (الكتب الأربعة) التي تُعبر بشكل أكثر اكتمالاً عن العقيدة الكونفوشيوسية، لكن طوال حوالى ألف وأربعمائة سنة لم تجد نظرية منكيوس *Mencius* من يدافع عنها إلا نادراً. ووسط الفوضى السياسية وانعدام الحكومة التي سادت القرن الثالث قبل الميلاد أصبحت هذه

النظرة التفاضلية للإنسان تقصد معقوليتها شيئاً فشيئاً، واتخذ هسون - Hsueh-tzu الموقف المضاد وقال بأن طبيعة الإنسان شديدة أو بتعبير آخر هو - أى الإنسان - شوير بطبيعته. وأكثر الكونفوشيوسيين الأوائل عقلانية قالوا بأن الظاهرة الطبيعية محايدة أخلاقياً (لا هى شر ولا هى خير) وأن الأخلاق ليست هى «طريق» السماء وإنما هى ابتداء بشرى - وهى فكرة تكاد تكون بغير موازٍ فى تاريخ الكونفوشيوسية. لقد كان من رأى هسون - Hsueh-tzu أن السماء زرعت فيما رغبات خطيرة وأن علينا أن نكبح من جماحها بالأخلاق التى ابتدعها الحكماء لإتقاننا من عواقب الحروب الممجية التى يشمها الجميع على الجميع. وظل هسون - Hsueh-tzu، ككونفوشيوس، يعتقد أن فى مقدور الإنسان أن يغير ميله الطبيعي المضر هذا، بالتعليم فى رحاب الطقوس، لكن عدم ثقته فى الطبيعة البشرية كان له تأثيره فخطت به الممارسة التشريعية خطوات أبعد، فركرت على أن قلة قليلة من الناس هى التى تتسم بالغيرة (إيثار الغير) وأنه لا يمكن ضبط الغالبية العظمى إلا بقوانين مفروضة من أعلى.

وفى ما بين سنة ٢٠٠ ق.م. و ١١٠٠ م. تحلق حول كلتا النظريتين المتطرفتين عدد قليل جداً من المؤيدين، وأخذ معظم الكونفوشيوسيين باتجاه وسط، أو آخر كان موجوداً بالفعل فى الكونفوشيوسية قبل منكىوس Mencius. وعلى هذا اعتبر بانج هسيونج Yang Hsiung (٥٢ ق.م. - ١٨ م) الطبيعة البشرية مزيجاً من خير وشر، بينما دافع هان يو Han Yu (٧٦٨ - ٨٢٤ م) عن القول بأن بعض الناس لهم طبيعة صالحة يمكن تطويرها بالتعليم وبعضهم ثور طبيعة سيئة يمكن قمعها بالعقاب ولا شئ سواه. والآخرين فيهم الطبيعتان ويمكن ترويضهم بالتعليم.

نأتى أخيراً إلى شنج يى Cheng Yi (١٠٢٢ - ١١٠٧ م) وشو هسى Chu Hsi (١١٣٠ - ١٢٠٠ م) اللذين أسسا الفلسفة الكونفوشيوسية الجديدة القليلة بالمبدأ والأثير Ether التى أحييت نظرية منكىوس فى شكل معتدل. كل إنسان فى مقدوره أن يكتشف المبدأ الأخلاقى داخل نفسه دون تعلم لكن أتباعه لهذا المبدأ يتوقف على الأثير الذى يتكون منه هذا الإنسان وما إذا كان شاففاً أم معتماً. والمبدأ الأخلاقى داخل هذا الإنسان هو طبيعته الحقيقية، وبالتالي فهى طبيعة صالحة. والأثير كهبة (وهيئها السماء) يتم تلقّيه عند الميلاد، وهو الذى يحدد الخصائص الداخلية للإنسان، وتكون بالتالى طبيعته الفيزيقية (المادية Physical nature) التى تختلف عن الأفراد الآخرين ويمكن تغييرها

بالتعليم. وسادت عقيدة منكوس على هذا النحو محققة انتصاراً. ولم يوثب فيها الفلاسفة الناحرون زمنا الذين عثكو ثوبه شو همى Chu Hsi فى اتجاه المثالية أو فى اتجاه المادية

طاعة الابن لوالديه

أقوى الواجبات التى يتعتم على الكونفوشيوسى الالتزام بها هى طاعة الابن لأبيه، فعلى الابن ان يطيع اباه طاعة مطلقة ليس فى مرحلة الطفولة فقط وإنما طوال حياة الأب، فإن حدث ومات - أى الأب - أصبح من المتوقع من الابن أن يترك عمله وأن يعيش فى كوخ بالقرب من قبر أبيه، وأن يمتنع طوال خمسة وعشرين شهرا عن شرب البيرة واكل اللحوم والاتصال الجنسي - وهى مدة جدار يبدو أنه لا نظير لها فى أى مكان فى العالم. فكما لاحظنا أننا فى هذا البحث أنه حرام anathema ان يحب كل البشر على نحو سواء، فلا بد أن يكون حبه للوالدين أكثر من حبه للغيراء. بل إن منكوس Men- cius اعتبر مناداة مو - تسو Mo - tsu بالحب الشامل (الحب للجميع) بمثل خطورة الأنانية اللااخلاقية التى قال بها فيلسوف آخر فى العترة نفسها، ونمى به بانج شو Yang Chu (Mencius, 36,9). ومن هنا، فإن الأخلاق الكونفوشيوسية تختلف عن أخلاقنا (هى المرب)، إن الكونفوشيوسى يصيبه الرعب لإهمالنا كبار السن فى القرب، والمسيحي على النحو نفسه يصيبه الرعب لشروع معابة الأقارب السائدة فى الحياة بشكل واضح، وعدم تحرك الصينى لمساعدة غريب قُتل على قارعة الطريق.

وعلى أية حال، فالاختلاف بين وجهة نظر الكونفوشيوسى ووجهة نظرنا فى القرب، إنما هو فى الدرجة فقط. فالأوروبى الذى يمتد فى المساواة فى الحب والمساواة فى العدالة لا شك أن بداخله شيئا من الكونفوشيوسية نجعله لا يثق فى أى شخص يدفع أسرته أو أصدقائه، وتجعله بالتالى يخرج من نطاق حبه الشامل غير المشروط لكل البشر. والكونفوشيوسى يمتد بالصراع نفسه بين الولاء لما هو عام والولاء لما هو خاص إذا ما وصل الأمر إلى ممالة الثار الشخصى أو الانتقام. وقد نوقش هذا الأمر ومتى يكون صليبا ومتى يكون خطأ. والقضية الأخلاقية الرئيسية نفسها يمكننا ملاحظتها بوضوح فى هذه الفقرة من كتابات كونفوشيوس (Analects)، حيث لرى كونفوشيوس يتخذ الجانب الذى لا يوافق عليه الأوروبيون.

«أخبر دوق شي She، كونفوشيوس قائلا: في بلدي هناك شخص أمين اسمه كنج Kung عندما سرق أبوه خروفا أدلى بشهادته صده. فقال كونفوشيوس: الرجال الأمانة في بلدي مختلفون. فالأب لا يكشف ستر ابنه (لا يشهد صده) والابن لا يكشف ستر أبيه (لا يشهد صده) وكلاهما أمين» (Analects, 8,18).

إن هذا التناقض في للبدا على هذا النحو - بشكل عام - لا يزعج الكونفوشيوسيين كما يزعجنا نحن (في الغرب). فالأخلاق للكونفوشيوسية اعتمادها أقل على الانصياع الدائم لمعايير مجردة، فهي تقوم أكثر على مواقف وسطية بين تطرفين، وفي عبارة نخلها من فصل عقيدة الخميس (وهو قسم من سفر الطقوس) نقراً أن الرجل الملهذب يضرب الوضع على وفق الأوقات، «ورغم الثقة في مراعاة شكيليات الطقوس، فقد كان كونفوشيوس نفسه واعياً تماماً بأن مسلكيات شو Chou ليست هي مسلكيات الأسرات الحاكمة الأولى، كما كان واعياً بأنه سيأتي زمان في المستقبل ستغير فيه هذه المسلكيات أيضاً بمرور الزمن» (Analects, 2,23) فالرجل الذي يرفض إنقاذ أخت زوجته (أو امرأة أخيه) وهي على وشك السقوط في البئر، بحجة أن أمها محرم عليه، إنما هو نخب وليس إنساناً (Mencius, iv, 18). والحكيم شن Shun نزوج لون أن يُخبر أباء، وهو سلوك من الناحية الشكلية في النهاية من الجهور، لكنه لو كان أخيراً آباء فقد يرفض تزويجه فلا يصبح له ذرية تقدم الأضعف للأسلاف، مما يجعله أكثر جهوراً (Mencius, iv, 26). إن فكرة مراعاة الظروف تمرى في كل الفكر الكونفوشيوسى، وليس أدل على ذلك من مطالبة الكونفوشيوسيين بالإطاحة بالأسر الحاكمة التي لم تُعد تحسن الحكم.

إن الكونفوشيوسية بتركها على الوسيلة تركز على الأخلاقيات عبر الدينية (العلمانية) أكثر من تركيزها على التماثل الخلقية الدينية، وهي في هذا مثل أرسطو واللاهبراليين في التاريخ الحديث. يقول كونفوشيوس (Analects, 11, 15): «إن تُسم (تُعرف) أمر لا يقل سوءاً عن عدم تحقيقك الهدف» والكلمة «إسقاط أو إفراط - excess» كلمة يشيع استخدامها في الصينية للتعبير عن «الخطأ error»، عامة. وكونفوشيوس غالباً ما يبتكر تلاميذه بالفرق الدقيق بين ما هو فضيلة وما هو رذيلة، وكيف تتحول الشجاعة إلى تهور، والحكمة إلى فكر، والاستقامة إلى قسوة، فكما لاحظ آرثر ولى Arthur Waley (Analects, p.37) أن أكثر إنجازات الكونفوشيوسية مدعاة

للدهشة هو أنها أعطت لفكرة الاعتدال قوة عاطفية فعالة لم ينته مفعولها طوال أكثر من ألفي عام، بينما لم تنتج الليبرالية الأوروبية هي إضفاء فتحة على الاعتدال تعادل فتحة التطرف في اتجاه أو آخر.

الطبقة الاجتماعية

ليست الكونفوشيوسية كياناً من الأفكار يمكن أن يتحول إليها غير المؤمن بها، وإنما هي طريقة حياة لا يمكن الأخذ بها إلا في إطار مجتمع صيني تقليدي. فالجونا (وهو المصطلح الأقرب لما نسميه الكونفوشيوسية) هو لهم بهيمامة المؤمن بأفكار الكونفوشيوسية، وإنما هو عالم (أو دارس) تعلم من خلال الكلاسيكات Classics الكونفوشيوسية. إنه ليرضيه أن يستفيد البرابرة (غير المتحضرين) في أرجاء المملكة الوسطى Middle Kingdom بالرضوخ لحكم ابن السماء (المقصود الإمبراطور الصيني) ويصبحوا متحضرين، ويتعلموا كيف يتبعون طريق السماء، ولكن فكرة النشاط الإرسالي أو التبشيري لتحويل هؤلاء البرابرة إلى الفكر الكونفوشيوسي لم تغفل على باله. والأوروبي الذي يرغب أن يصبح كونفوشيوسياً ما عليه إلا أن يذهب إلى الصين ويعيش حياة الرجل الصيني المذهب (الجنتمان). وبعض الأفكار الكونفوشيوسية قد تكون أطول عمراً من الثورة الاجتماعية الحالية لتؤثر في اتجاه الحركة الشيوعية، لكن إذا لم تحدث ثورة مضادة تعطي الكونفوشيوسية حياة جديدة، فإنها تموت الآن في الصين، فلمس هناك مكان في المجتمع الشيوعي لطبقة لديها الكثير من أوقات الفراغ لتتعمق كيف تضمها موضع التطبيق.

طالفرد الذي يعيش بنجاح على وفق المايهر الكونفوشيوسية هو الشون - تسو Chun-tzu (والكلمة حرفياً تعني دابن السيد Lord's son). وقد تصلح كلمة Superior man الإنجليزية ترجمة لها (الرجل المثقو أو فائق الصفات أو الرفيع المقام)، والكلمة ذات مضامين اجتماعية وأخلاقية تماماً كالكلمة الإنجليزية gentleman (جنتمان أو الرجل المذهب الرفي) ويقابل الشون - تسو. كلمة هسيو - جن Hsiao- Jen (تسمى حرفياً الرجل الصغير) أي الوضيع أو الفظ الفليط أو الجلف. ومادامت المسلكيات الطيبة والمقطرة الإدارية، والتعلم من الكتب ملاحق أسطمية للشون - تسو Chun-tzu (الجنتمان)، فإن المرء لا يتوقع أن يكون حكماً دون أن يتمتع بوقت فراغ وتعليم (تماماً كما يتوقع المرء بالكنيسة لقسيس مسيحي). أما بالنسبة للناس العاديين، فالكونفوشيوسية

منهم يرضى بأن يمزج بعض الفضائل الكونفوشيوسية (كبير الوالد) بشيء من عبادة الطبيعة (بمعنى توقيرها وفقاً لميثاق المقال) لتكون غطاءاً لمعتقد الطاوى أو البوذى، رغم إيمانه بأن هذين المعتقدين الأحررين حديث حرالة. وعلى وفق كلمات كونفوشيوس وهو يتحدث عن «الطريق the Way» يستطيع الناس أن يتبعوا الطريق ولكنك لا تستطيع أن تجعلهم يفهمونه» (Analects, 8,9).

وهذا لا يعنى أن الطبقات العليا كانت تُعتبر أرقى من الطبقات الدنيا يحكم الطبيعة، لأن الاتجاه الذى ساد الصين منذ انهيار النظام الإقطاعى هو أن الجدارة أو الاستحقاق لا يكونان إلا بحكم الظروف لا بالوراثة، وبالتعليم أكثر منه بصفات غامضة هي السماء. وإلى عهد قريب كان الاعتقاد فى أوروبا أن الصفات الأخلاقية تُورث فى دماء النبلاء وتظهر حتى لو كان الشخص (النبيل) نشأ - صمدية - بين والدين بائسين، رغم أن الشخص الذى يعتقد مثل هذا الاعتقاد، يعتقد أيضاً - كمسيحى - أن النبيل قد ينهب للجحيم، وأن غير النبيل قد يكون مقرباً للفريوس. والاعتقاد الأول وكذلك الاعتقاد الثانى غريبان على الكونفوشيوسية، فقد أعلن كونفوشيوس «أننا بحكم الطبيعة متقاربون، وبحكم الممارسة أو العمل نتباعه» (Analects, 17,2). وراح يعلم كل من باتى إليه بصرف النظر عن ثرائه أو طبقته قائلاً: «إنى لم أرفض تعليم أى أحد حتى لو كانت مدينته لى لا تزيد على قلع من الحديد (اللحم المجفف)» (Analects, 7,7). وفى إحدى المناسبات فكر أن ينهب ليمش بين البرابرة (غير المتحضرين) وعندما قيل له إنه سيجد جلافتهم لا تُحتمل، أجاب: «أكونون أجلاها وبينهم رجل مهذب (جنتلمان)» (Analects, 9,13).

وبعد انتهاء الفترة الإقطاعية راحت الطبقة الحاكمة تدعم مركزها بالتعليم أكثر من تدعيمه بانتماثلها إلى عرق معين، ولم تعد - عادة - تحمل ألقاباً وراثية. وقد تجلّى اقتناع الكونفوشيوسى بأن صفات الرجل المهذب الراقى (الجنتلمان) قد تكون كامنة فى فرد من أية طبقة فى نظام الاختبارات الذى يجرى لشغل الوظائف. فقد كان التقدم للاختبارات فى البداية مقتصرًا على طبقة ملائكة الأرض، لكنه امتد بعد ذلك ليشمل الجميع فيما عدا أفراد بعض المهن للنبوذة. ورغم أن تاريخ هذه العملية لم يتضح بعد تماماً، فالذى لا شك فيه أنه خلال الخمسمائة سنة الأخيرة من الحكم الإمبراطورى ارتفع أفراد من التجار أو الفلاحين إلى مصاف الطبقة الحاكمة. وقد يمكن أن نلاحظ

أيضا أنه رغم اقتناع الكونفوشيوسيين أن بعض الأشخاص صالحون بالطبيعة (القطرة) وآخرون طالحون بالطبيعة (المطرقة)، إلا أن معظم المناقشات التي دارت حول الطبيعة البشرية جُذعت إلى أن الذئول الطبيعية إن كانت سالحة أمكن تطويرها بالتعليم، وإن كانت طالحة أمكن تهذيبها بالتعليم أيضا، والناس في هذا سواء. وعلى وفق ما قال منكوس Mencius: «يمكن لكل إنسان أن يكون يلو Yao أو شن Shun، Vib، (Mencius, Vib, «Shun

(2).

(١٠) الطائفة

بقلم
ديفيد إيشورن

محاضر في علم مقارنة الأديان بالجامعة العبرية بالقدس
خبير اللغة الصينية - مدرسة الدراسات الأفريقية والشرقية -
جامعة لندن

الطاوية دين وفلسفة، ظهرت في واجهة المسرح خلال فترة الدول المتحاربة Warring States (٤٢٢ - ٢٢١ ق.م.)، وبرزت الديانة الشامانية القديمة بطبيعتها السحرية التي كانت متغلغلة - لكنها غير ظاهرة - ويمكن وصفها بأنها حركة إحياء للتفكير الديني لأسرة شانج Shang الحاكمة (حوالي ١٥٥٨ - ١١٠٢ ق.م.) وربما شجع على ظهورها تقدم الطبقات الاجتماعية الدنيا، بالإضافة إلى التفجرات الكبرى التي لحقت ببنيّة المجتمع الصيني.

مدرسة بوابة شين الطاوية

اسم الطاوية Taoism لم تتم صياغته حتى حكم أسرة هان Han في القرن الثاني قبل الميلاد، ففي هذا الوقت اندمجت بعض التيارات الرئيسية للعقيدة الطاوية معاً وأصبحت عقيدة واحدة. وارتبط أحد هذه التيارات بالإمبراطور الأسطوري الأصفر هوانج تي Huang - ti، وكان يمكن تتبعها تاريخياً في دولة شي Ch'i التي كانت تشغل فيما يُقال الجزء الشمالي من شانغونج الحديثة Shantung والجزء الجنوبي من هوباي Hopoi. وكان حكام هذه الدولة مثل حكام الدولة (الصينية) الأخرى يعتبرون أنفسهم من سلالة الإمبراطور الأصفر، وكانوا يمارسون شعائر العبادة الخاصة به في بلاطهم. لكنهم أيضاً اهتموا أكاديمياً بالفلسفة أسموها أكاديمية بوابة شي Chi - gate.

والمقصود بالبوابة هنا بوابة ربّ الزراعة The god of agriculture، وانتمشت هذه الأكاديمية خلال الجزء الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد. وكان أحد أشهر أعلام هذه الأكاديمية هو تسو ين Tsou Yen الشهير، الذي كان أوّل من صاغ وجهة النظر الصينية العلمية Scientifical، لتكون في نمق أو نظام قائم على ملاحظتين كونيتين، هما: الظلمة Yin (الكلمة Yin مؤنثة.. إلخ) والنور (يانج Yang، والكلمة يانج مذكورة) (P.370)، واتحد النور والظلمة أو اندمجا مع القوى أو العناصر الخمسة المتحركة (الوهرنج Wuhung)، لكن الغالبية العظمى من علماء هذه الأكاديمية كانوا ينتمون لمدارس طائفة مختلفة، كان أبرزهم سنج هسنيج Sung Hsing وبين وين Yin Wen، وعلى أية حال، فيبدو أن أفكارهما كانت مُستقاة من فلسفة مفكر أقدم هو يانج شو Yang Chu الذي دافع عما يمكن وصفه بالخلاص الفردي individual Salvation، وكانت تعاليمه معاكسة بشكل مباشر لتعاليم مو - تسو Mo - Tzu المعروف جيداً (يُعرف أيضاً باسم مو تي Mo Ti) الذي ظهرت أعماله في الشرائع الطاوية، وعقيدة هذا الأخير تقوم على الفكرة الصينية المثالية عن ملك، أو حاكم يصحّ بنمسه لصالح شعبه مثل المقدّس يو Yu، فعلى حين أن اتجاه فكر موكيوس Mocius يقود إلى «الحب الشامل»، فإن يانج شو Yang Chu لم يكن راغباً في اقتلاع شجرة واحدة حتى لو كان في اقتلاعها صالح العالم أجمع، (Meng - Tzu, Vnia, Ch. 26). لقد كانت تعاليم مدرسته الأساسية هي: أبعد الضرر عن نفسك وعش عمراً مديداً بقدر ما تستطيع.

لقد تطورت في أكاديمية بوابة - شي تعاليم يانج شو، مغلطة بظريات فيزيقية قديمة، لتكوّن نظرية هي دروة هذا الخليط عُرّلت بنظرية «الأجزاء الحساسة أو المرهفة Fine parts». هذه الأجزاء الحساسة أو المرهفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بشكرة أخرى أساسية هي شي Chi التي تعني الهواء أو التفقّص. ومن الظاهر أنّه كانت توجد وجهات نظر صينية قديمة مفادها أنّ الهواء كان هو الأساس الميريقى (المادّي) لتكون، وإنه كان يعمل من خلال واسطة الأجزاء الحساسة أو المرهفة - الكامنة فيه، وهذه الأجزاء هي أدق مكونات الهواء، وجرى الاعتقاد أنّها جوهر كل الحياة. ووُجدت هذه المكونات الدقيقة - على سبيل المثال - في أنواع الحبوب الخمسة التي يستوعبها الجسم بعد أكلها. وبطبيعة الحال كان من المهم جداً تجميع هذه الأجزاء الحساسة أو المرهفة في جسد واحد، كي يتم المحافظة على الحياة ومدّ أمدها. لذا فحين تقرأ في النصوص الطاوية القديمة: «تلك الأشياء التي توجد بها الأجزاء المرهفة من الهواء تُنتج الحبوب

الخمسة على الأرض والنجوم في الأعلى (في السماء). وعندما تساب بين السماء والأرض تُسمى أرواحاً. والذين يمكنهم اختزانها بين صدورهم هم القديسون. (Kuan Tzu, Ch. 49 غير منشور) وييسمى تبقى هذه الأجزاء الخمسة أو الدقيقة أو المرهفة، وتنمو، سينتشر المرء من الخارج أو من الظاهر، فإذا تم خزنها داخله ستُصبح مورداً؛ وستُصبح وافرة عزيرة متنامية (مارمونية) وتتوازن لتكوّن ينبوع التنفس. (Ibid). والأجزاء الدقيقة أو المرهفة في الإنسان هي من إنتاج السماء، أما جسمه فمن إنتاج الأرض. إنها - أي هذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة - هي الأجزاء التي لا تُفنى من أجسامنا، ويمكن جعلها وتجميعها وتكثيفها في أجسامنا أن نطيل أعمارنا.

وعلى وفق المفاهيم المتغيرة للطبيعة الحقيقية لهذه الأجزاء الدقيقة أو المرهفة أو الخمسة، تطورت في دوائر الطاويين ممارسات مختلفة لتجميعها أو تكثيفها في الجسد للوصول إلى الخلود. فمسألة الصحة وإطالة عمر الإنسان مسألة أساسية في المعتقدات والممارسات الطاوية، فالطاوية إذًا وثيقة الارتباط بالطب وفي الدفاع عن النفس والإحسان والرفاهية.

مدرسة لاو - تسو Lao - Tzu وشوانج - تسو Chuang - Tzu

ومدرسة لاو - تسو Lao - Tzu ولها - تسو Lieh - tzu وشوانج - تسو المروفة تماماً في الدوائر الغربية، تعطيان أيضاً إجابة في هذه المسألة. فهؤلاء المعلمون طوّروا نظرية الطاو Tao الركيزة الأساسية لكل موجود. وعلى أية حال، فمادام هذا الموجود لا يستطيع الوجود بذاته فالأقرب للصحة أن نقول اللأموجود. هذا اللأ موجود يمكن وصفه بأنه الفراغ Emptiness أو الواحدية Oneness. وعلى هذا كان الطاو كونياً متكاملاً أو كلى التفضل أو كلى الشئيد وكلى الشمول (يضم كل شيء) وغير قابل للدمار أو التلف. ولتجنب الموت أو المحق والإبادة لا شيء أكثر فاعلية من أن تصبح مثل الطاو أو أن تتوحد معه، ولأن الطاو كان هو الفراغ، فقد كان أيضاً سامناً متراجعاً returning واضحاً. وعلى هذا، فكى يكون المرء مثل الطاو لابد أن يكون صامناً انسحابياً (متراجعاً) مبتعداً عن كل أمور العالم (الدنيا) وأن يفرغ نفسه من كل الرغبات الشخصية. فحكماء هذه المدرسة يمتبرون أن الوضع الأمثل هو ألا تشغل بأعمال مرهقة نهائياً وألا تحلم ليلاً، وتمثل هذا خير تمثيل في حياة الزهاد والدارسين في مُعتقدات ريمية. وعقيدتهم الحدة هي أن التوحد مع الطاو يكون بالتفكير العميق

والتأمل، وأن الحماية وتعريفات التنفس لا تكفيان وحدهما. وطوال التاريخ الصيني اجتذب أكثر المفكرين تشمأً لفلسفة هذا النوع من الطاوية.

«الطريق»

الفكرة الأساسية عن الطاو الذي يقول به الطاويون مُستقى من الأساس من دين قديم شاع خلال حكم أسرة شانج Shang ولا ندرى عنه سوى القليل. فتحن نقراً على سبيل المثال في «الطاو - تي» - شمع Tao te ching (السفر الكلاسيكي للطاو والتي The Tao and the Te) الذي تظهر فيه دلائل كثيرة على الانتقال من الدين إلى الفلسفة، أن (بوابة الظلمة - الأنثى) هي أصل كل الأشياء. ومن الواضح أن هذا اقتباس من أسفار أقدم عهداً وربما يشير إلى أرض قديمة أو إلى ربة الماء التي تهب الميلاد لكل الموجودات وتستريحهم مرة أخرى بعد الموت. والنهوض من فتحة هذه الربة جرى تفسيره بالمرور من اللا وجود إلى الوجود، وما دام أصل الوجود هو اللا وجود فالنتيجة التي وصلوا إليها هي أن كل الموجودات ستمصبح أخيراً لا موجودات (فُتْماً). وعلى هذا، فقد استبدلت بهذه الربة الواردة في المصوص القيمة فكرة الصمت واللا حركة، فعندهما انبثق كل الوجود وكل الحركات، وإلهما العودة حتماً.

ولا يمكن فهم الحركة إلا إذا طرأناها بشيء ثابت، ولا يمكن اتضاح معنى الوجود إلا بمقارنته بنقيضه. كل شخص يعرف الجمال يصبح القبح بالنسبة له معلوماً، (Tao - te Ching, Ch.2). لكن أحد المتحيزين لا بد أن يكون سابقاً على الآخر. وعلى وفق الفلسفة الطاوية، سبق السكون الحركة، وسبق الهدوء الفعل... وهكذا.

وفي الكتابات الطاوية المبكرة نجد رجلاً ملحوظاً للين Yin الذي غالباً ما يُسَمَّى بالماء. فربة الماء التي تكونت فيه أصبحت مفيدة «للعشرة آلاف موجود» دون أن تكون مضطرة للكفاح لتحقيق هذه الفائدة، وفي المكان الأدنى المحتقر من كل البشر، يصبحون قريبين من الطاو. هذا الوضع التفضيلي للين Yin هو أحد الخواص الرئيسية للطاوية خلال فترة ما قبل ظهور المسيحية.

والأرضية التي يرجع أصل مثل هذه الحركة إليها ترعاهما كل أنواع الحركة الكامنة، وفيها تتضمن كل الحركة الفعلية. وعلى هذا، فمنعما ينظر المرء من وجهة نظر الوجود

(٥) المعنى الأصلي للكلمة كما في صدر البحث هو الظلمة.

تكون هذه الأرضية في حالة تغير دائم وحركة، لكن هذه الأرضية نفسها باعتبارها أصل الوجود الفعلي للحركة والتغير لا بد أن تكون في الوقت نفسه غير متحركة (ساكنة) وغير متغيرة (دائمة)، وعلى هذا، فإنه يمكن ربطها «بالطريق Way» أو «الطاو Tao» لأنه رغم كونه «غير متحرك» في ذاته، إلا أنه مع هذا أساس لكل حركة ممكنة.

يمثل هذا التقليل تم إحلال المصطلح الفلسفي طاو Tao محل الرتبة القديمة «الجدة العليا لكل الموجودات». لهذا نقرأ في «الطاو - تي» شنج Tao - Te Ching: «كان هناك شيء - شيء، خليط من كل الفاعليات لكنه تام في ذاته، تكون هذا الشيء قبل تكوين السماوات والأرض، لقد كان هو السكون والفراغ... وربما يمكن اعتباره أم الكون. لا أعلم اسمه الصحيح لكنني اختار له اسم الطاو «الطريق» (Chap. 25)، وحيث إن الطاو - تي شنج Tao - Te Ching تحتفظ بأثار فكرة هذه الرتبة القديمة، فإن الطاو يظهر خلال فلسفة شوانج - تسو Chuang - tsu وليه - تسو Ich - tsu كمصطلح محدد: من يخلق لا يخلق (يصنع الميم)، فهو خالق غير مخلوق، والذي يغير لا يتغير» (Ich - tsu, chap. 1)، وعلى هذا فالطاو - تي شنج يمكن النظر إليها كطريق وسط بين الدين القديم الشائع والفلسفة الطاوية التي أتت بعد ذلك.

الشيء Tê أو الفضيلة

رغم أن الطاو هو الفراغ واللا وجود، وفوق ذلك اللا عمل إلا أنه (أي الطاو) لم يكن بلا فاعلية، أما فاعليته هذه فيُطلق عليها اسم التي Tê أي الفضيلة. وقد يمكننا القول إن التي Tê هي المانا mana أو القوة الباطنية المأمضة للطاو، وإنها تظهر أن الطاو رغم أنه غير موجود إلا أنه ليس معلوماً (ليس لا شيء) (*) بل الأقرب للصحة أن فيه كمنوية كل الموجودات. إنه يظهر - فقط - لا موجوداً عند النظر إليه من موقع الوجود، فاللّا موجود لا يظهر إلا عند النظر إليه من (موقف) الوجود. وكما هي الطاو - تي شنج (Chap. 51) «الطاو يُنتج الموجود والتي Tê تمتثله» ويمكن تحديد التي Tê بأنها تُعطي أمد الطاو في الوجود الفعلي في كل شيء. فبالتي Tê يصبح الطاو ظاهراً متجلياً كواحد متكامل مُتحد Unifying One، إنه الواحد المتعدد الكامن خلف تعدد الموجودات. أو بتعبير آخر، فإن الطاو - من خلال تفويضه التي Tê - يتمسب في أن يكون وجود كل

(*) لشموس المس. تورد النص الإنجليزي:

الموجودات مرتبطاً بوحدة أساسية. ولتَّى Tē هي الأشياء، دائماً تنبع من الخارج إلى الداخل إنها منظوية مترجمة ضمنية.

لذا فنحن نقرا «حركة الطاو هي التراجع، فوظيفته أن يكون ضعيفاً..» (Chap. 40)، فأَنْ توجد يعنى أن نحتصن مبدأ اليانج Yang (النور) وأن تدير ظهره للين Yin (الظلمة)، وأن تعبر هذا الوضع بمعنى أن تتراجع للظلمة يعنى أن تعود للظلمة والمصدر الفاصل للظلمة والمصدر الفاصل للحياة على حد التفسير الوارد في طاو - تى شنج Tao te Ching - . لكن العملية الفعالة هي أن تكون هي قيد الحياة تعتمد على التنسيق بالمزج بين روح الين (الظلمة) Yin وروح اليانج Yang. وفي حوالى نهاية القرن الرابع للميلاد، تغيرت هذه النظرة بتأثير المانوية^(٥) Manichaeism وأصبحت الأفضلية للنور (Yang)، وعلى هذا أصبح الين Yin مصدراً للموت لايد من كبه بينما كان لايد أن ينتشر مبدأ النور. وعلى أية حال لم يتم حسم هذا الخلاف، فعلى عصر منج Ming (١٣٦٨ - ١٦٤٤) كانت هناك مدرستان صينيتان (إحداهما تركز على طاقة الين Yin (الظلمة)، والأخرى على طاقة اليانج (النور).

الخلود

الخلود بالنسبة الصينى القديم يعنى الخلود المادى (أو الفيزيقي Physical) وكانت فكرة الخلود الروحى غير معروفة للصينيين قبل احتكاكهم بالبوذية. وكان يُعتقد أن الخلود المادى المتعبر في الجسد، تكون مادته الثقل أو أخف مما هو في الحياة العادية (المفهوم خارج الجسد)^(٦). وعلى هذا وجبنا عقيدة مُستفاد من دولة شى Ch'i في الشمال الشرقى من الصين، سرهان ما انتشرت في كل أنحاء الإمبراطورية خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، مفادها أن الإنسان بعد الموت يترك جسده القديم كما تترك حشرة زير الحصاد (السيكادا Cicada) أو الحية جلدها القديم منسلخة منه، ليحلّق في أجواء السمادة. وحظيت هذه العقيدة بالقبول في دولة شين Ch'in في الأجزاء الشمالية الغربية من الصين، حيث كان الجو مهوياً بشكل جيد لها (أي لهذه العقيدة) بسبب تدفق أفكار الدين الشاماني العامر بالانجذابات الصوفية من أسرة شانج الحاكمة القديمة، وكان أول إمبراطور في أسرة شين Ch'in هذه هو شيه - هوانج -

(٥) راجع مقدمة للترجم.

(٦) المعنى غير واضح كما يلاحظ القارئ. (الترجم).

تي - يا - Shib - Huang - (٢٧١ - ٢١٠ ق.م.) وقد بذل جهوداً كبيرة ليكون خالداً لا يموت (هسين Haicn) وجمع لتحقيق هذا الغرض عدداً كبيراً من المنحرة في بلاطه.

الممارسات التي كانت تجري لإطالة العمر

الانتميمات إلى تدريبات إطالة العمر كانت موجودة بالفعل في مفر الطلو - تي شنج الذي يمكن اعتباره دليلاً للطاولية في فترة الدول المتصارعة (٤٠٢ - ٢٢١ ق.م.). فنحن نقرأ على سبيل المثال، «بتركيز (أو تكثيف) المره لتنفسه يصبح مرثاً مرتاحاً & Liable Soft - الا يكون في هذه الحال كطفلة» (Tao - is Chung, ch. 10)، فالهبة أقوى ما تكون في الأطفال «لأن الأجزاء المرفهة أو الحساسة Fine parts (بالمعنى الأنف ذكره في هذا البحث) تكون في ذروة فاعليتها» (Ibid. Ch. 55). هذا النص يوضح بجلاء الصلة التي تربط الطلو - تي شنج بمدرسة بوابة شي Ch. gate الأنف ذكرها.

والممارسات الخاصة بإطالة العمر يمكن تصنيفها كالتالي:

(أ) دينية: مراعاة الوصايا، السلوك الأخلاقي، الدعاء أو الصلوات Prayer، الرقي والتوايذ incantations... إلخ.

(ب) مادية: الحمية، الأدوية، الكيمويات، طرق التنفس، الألعاب الرياضية... إلخ.

وهناك مدارس كثيرة زلوجت بين الوسائل الدينية، والوسائل المادية. ولما كانت هذه الممارسات واحدة من الملامح الرئيسية للطاولية، فمن الملائم أن نتوسع في الحديث عنها قليلاً. من الظاهر أنه كان يوجد منهجان قديمان جداً في الصين لبلوغ أطول عمر ممكن. أحدهما هو خزن أكبر قدر من الحيوية في الجسم بالإفراط في تناول الطعام والشراب لتعاشي الموت. والثانية بتنهير الجسم بإحلال عناصر غير قابلة للدمار محل عناصره القابلة للدمار، وهذا المنهج الأخير هو الذي وجدناه في النوازل الطاولية في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد. وربما كانت أقدم رواية عن هذه الطريقة قد قُيِّمت من قبائل التيبت ممثلة في إحلال المادة الجوهرية النار محل مادة الجسم. لذا! هُزِّنا نسمع عن خبراء في إطالة الأعمار يلقون أنفسهم في النار ليسعدوا في السماء كما يصعد اللهب! لكن هذه الطريقة المؤلمة سرعان ما تم إبطائها لتحل محلها طرائق أخف. فلكى يصعد المرء في الهواء عليه تنظيف جسده من النجاسة والمواد الثقيلة، وهذا يتطلب أن يحمي المرء بعمية الذهب diet of gold وكيريتيد الزئبقك Cinnabar ولحم

الفرس Jade وبعض الزهور. وكان الاعتقاد أن كل هذا يظهر الجسم البشري من كل أنواع القذارة مما يجعله حقيقاً. وبطبيعة الحال، كان الأفضل من كل هذا هو أن تعيش على الهواء... لكن ليس أى نوع من الهواء، ففى الربيع يستنشق المرء سديم الصباح (السديم أو الضباب الرقيق) وفى الخريف سحب الين^(٩) Yin الغاطسة، وفى الشتاء سديم منتصف الليل، وفى الصيف أشعة الشمس، وبين تلك على المرء أن يأخذ بهواء الظلمة فى السماء الأعلى الهواء الأصفر بالقرب من الأرض. واستنشاق الأنواع المختلفة من الهواء لابد أن يكون مصحوباً بتدريبات رياضية معينة لابد أن يتحرك المرء أثناءها مثل دب أو مثل طائر، والهواء المُستنشَق لابد أن يكون مواكباً (لحركة) أجزاء معينة من الجسد وأن يُخزن فيها. ويبدو أن على المرء أن يختار منطقة من العالم خاصة بالخالدین. هذه الطريقة فى (أكل الهواء eating) تمكن المرء من امتطاء السحاب، ومن استخدام الخيول والتنبؤات، وأن يتجول خلال أرجاء اقاصى أركان الهواء، وباختصار ليهكون خالداً حلود السموات، لكن المرء يمكنه أيضاً أن يكون خالداً على الأرض ببناه جسمه من اقصى المواد وأكثرها بقاء، وأن يعيش كناسك فى أعماق الجبال. وأكثر من هذا، ففى مقبور المرء أن يتناول الأدوية التى تمكنه من السير فوق الماء أو تحته وبدا يصبح خالداً خلود الماء.

الأرباب Deities

الطاو - وهو نفسه وراء الإدراك - إنما هو يُفهم من خلال فهو ضاته كواحد One أى كنقيض للموجودات التى لا تُمد ولا تحصى. لأن الطاو هو أصل كل الحياة فيه تصبح متحركة (بفتح الراء) لا يمكن تجريدتها من الحياة وإنما تصبح غامضة بالحياة، وعلى هذا فمن المفروض أن الولحد One أصبح أول تجسيد أو تشخيص للطاو الذى اناض نفسه فى الوجود. إنه أول الأرباب فى الطولية وأعظمها. وعلى هذا، فهذا الواحد الأعظم Greatest One أصبح موضوعاً للعبادة الرسمية خلال أسرة هان Han الحاكمة الأولى (٢٠٦ ق.م - ٨ م)، وأصبح هذا الرب على رأس الأباطرة الخمسة الأسطوريين. وفى وقت لاحق أخذ معنى تشريحياً هو يوان - شيه تين - تسون Yuan - Shih 't'en - tsun أى (السملاوى المبيجل ذو الأصل الفامض)، وفى عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٢٩ م) أصبح اسمه (الهييب خالص المهابة Pure August) أو (يو - هوانج Yu - huang).

(٩) الكلمة تنى الظلمة كما ورد آتياً. (الترجم).

ثم جرى توسيعه من خلال فكرة التثليث في بداية القرن الثالث للميلاد. (ويتخذ البعض من هذا دلالة على تأثير التثليث المسيحي)، والفكرة التي وراء هذا التثليث هي أن الطاو أضاف نفسه في الخلق في ثلاث مراحل، كل مرحلة أتت مشخصة (أو متجسدة Personified) في هيئة رب god. المرحلة الأولى كانت في (المسلوي المبجل ذي الأصل الغامض)، والثانية المهيّب حاكم الطاو Lao tao - Chun، T'ai، والثالث الحاكم المهيّب القديم Lao - Shang T'ai. وقد افترض أن لاو تسو Lao - tzu هناك قدّيس الطاوية البارز هو التجسيد الثالث. وإلى جانب هذا التثليث كانت هناك اختلافات كبيرة في الأرياب الطاوية والقديسين الطاويين، وراحت هذه الاختلافات تزداد خلال المصور ولا يمكن استيعابها إلا في مبعث أكبر من هذا.

النظريات السياسية

مدرسة بوابة شي، ومدرسة لاو تسو الطاويّتين طوّرتا - على أية حال - بالإضافة لهذا نظرية سياسية متفخة مع الحاجة الأساسية لمقيستهما في الامتناع عن النشاط (وو - وای Wu - Wei)، فعلى الإمبراطور أن يكف عن كل أمر من أمور الحكم وأن يشغل نفسه بالتأمل وتطهير نفسه لتقترب من الاتحاد مع الطاو. وأعطته الطاوية كل فرصة ليصل إلى مرتبة الطاوية Taohood وليصبح القديم الأول لشعبه. ومن ناحية أخرى تكون الحكومة تحت إرشاد رئيس الوزراء كبير السن الحكيم متبعة كل طرق الطاو. وعن مبدأ هباته لحكومته نقرأ على سبيل المثال: وعلى هذا الخلق، في ممارسته للحكم أن يُفرغ قلوب الناس ويملا بطونهم، ويُضعف إرادتهم ويُقوّي عظامهم... وهو بهذا يضمن أن يكون الشعب بلا رغبات.. إنه يطبق اللا فعل non - action وبالتالي لا يستعصى شيء على الحكم الجيد.. (Tao - te Ching, ch. 3). فعلم الشعب يعني «الآن يحس أحد بوجود حاكم».

وهي بعض فترات التاريخ الصيني جرت محاولات نوضع هذه النظرية الطاوية موضع التطبيق، فبعد على سبيل المثال أن حكم أسرة هان Han واقع تحت تأثير هذه النظرية في مرحلته الأولى. وعندما أزاحت الكونغوشوسية - بعد فضال طويل - الطاوية من مواقع التأثير، كان لا بد أن يأخذوا - أي الكونغوشوسيون - شيئاً من أفكار متلوّثهم. ومن هذا متع الإمبراطور - بشعر الإمكان - من التدخل في إدارة الإمبراطورية. ويتأثير الكونغوشوسية أصبح الإمبراطور - كما نعلم - هو الشخص المحوري في الطقوس والشعائر الرسمية للدولة.

مدرسة هوانج - لاو - Huang - Lao

لقد ذكرنا لتوَّنا الإمبراطور الأصفر - ذلك الإمبراطور الأسطوري الذي كان قديماً بارزاً للمدرسة الطاوية المعروفة بالشى - جيت أو بؤاية شى، وبالتالي أصبح شخصاً بارزاً في الطب الصيني، والقديس المبرز الآخر هو لاو - تصو صاحب المدرسة الأخلاقية والفلسفية المنسوبة إليه، ويُقال إنه كان معاصراً لكونفوشيوس وأمين سجلات في عاصمة أسرة شو Chou الحاكمة (حوالي ١٠٥٠ - ٧٥٥ ق.م.)، وأصبحت حياته في الدوائر الطاوية خرافة تنامت وتوسعت عبر العصور. وعندها راحت هاتان المدرستان تتقاربان حتى اندمجتا أصبح اسم المدرسة الجديدة للكونة من كليهما هوانج - لاو في القرنين الثاني والثالث للميلاد.

دين الطاي - تاي P'ing - Tai

يمكننا أن نجد في كثير من الكتابات الطاوية ما يدل على أن الطاوية وصلت إلى الطبقات الدنيا في المجتمع الصيني - وذلك في تناقض مع الكونفوشيوسية التي عكست أخلاقيات السادة الإقطاعيين والمستولين الحكوميين. وبين السكان الريفيين خارج أسوار المدن نجد مجتمعات على رأسها زعماء دينيون يمارسون أنواعاً معينة من الصحر لضمان ولاء أتباعهم.

ويمكننا تتبع الاستشراف الروحي لهؤلاء الزعماء الدينيين صعداً في التاريخ حتى مو - تسو Mo - tzu ومدرسته. ونذكر أيضاً أن تعاليم هذا الفيلسوف قد تم تعديلها بعد يولاو المقتبس الذي استنفذ كل جهده المتواصل لتصلح شعبه. ويتأسس هذه الفكرة الأساسية نجد كثيراً من ملامح العقائد الموهية Mohist تذكرنا ببعض الجوانب النمطية في المسيحية مثل فكرة الحب الشامل، ومساعدة الآخرين.. إلخ. وثمة ملمح آخر للموهية Mohism وهو العقيدة الراسخة التي تفيد أن الكون من حولنا خاص بالأرواح والأرواح والشياطين وملهم بكل أنواع المؤثرات الصالحة والشريرة. ومهمة الزعماء الدينيين هي التعامل مع كل هذه القوى باسترسالها أو تقادى شرورها.

ويمكن بسهولة تتبع الفكر الديني الشاماني القديم الذي يصرى تحت الحياة الدينية في المجتمعات الموهية Mohist، ويتأثر فكرة التغيرات الدورية وعلاقتها بالين واليانج (الظلمة والنور) طورت جماعة موهية - شامانية عقيدة التحول الدوري من المصائب والكوارث إلى فترة سلام واستقرار. وتم إطلاق اسم (السلام للشامل T'ai - p'ing)

على هذه الثمرة الأخيرة وعرفت هذه العقيدة بهذا الاسم فى التاريخ الصينى، ومن واجب الفلاة الديبى لمثل هذه المجتمعات أن يمارسوا كل أنواع سحرهم ليصبح أنشاعهم آمنين من الأخطار التى تسببها اليران والماء والحروب والطاعون حتى يصلوا إلى الزمن المسعد (زمن الطائى - پنج). وعلى هذا، يمكن أن يعتبر هذا النوع من الخلاص الجمعى مختلفاً عن الخلاص المردى فى مدارس (أو مذاهب) أخرى.

المردوس

ارتبط بعقيدة كيف تصبح مخلدًا الإيمان بمساكن معينة يقيم فيها الخالدون منعمين بالبركات. ولأن المقصود بالخلود - الخلود المادى (أو الميريقى)، جرى الاعتقاد أن هذه المساكن ستكون وسط العالم المادى. وعلى هذا، فنحن نقرأ عن الجزر المباركة: پنج - لای P'eng - Lai ويى شو Ying - Chou وفو - سانج Fi - Sang وغيرها التى تقع فى البحر قبالة ساحل شانتونج Shantung. فى هذه الجزر يحظى كل بدن بالخلود. وكل الحيوانات والطيور فيها يهرى، وفصورها وبواباتها من ذهب وفضة. وكانت عقيدة أول إمبراطور من أباطرة أسرة شى Ch'iu فى الحكايات المرتبطة بهذه الجزر قوية، حتى إنه أرسل أسطولاً محملاً بالشبان والشابات لاكتشافها. لكن هذا الأسطول مثله فى ذلك مثل حملات استكشافية لأساطيل أخرى لم يصل إلى الهدف المنشود. وتظاهر هؤلاء المستكشفون أنهم رأوا هذه الجزر من اليمى ولم يستطيعوا الوصول إليها.

وثمة مساكن أخرى للخلود على قمة جبل كويلون K'uan - Lun فى الغرب من الصين. وأصبح الاعتقاد فى مردوس هذا الجبل سائدًا جدًا فى الفترة الأولى من حكم أسرة هان، وربما كان هذا أحد «الدوافع التى دفعت الإمبراطور وو - Wu - ti لإرسال وزيره شانج شيان Shang Ch'ien على رأس بعثة كبيرة إلى الغرب West فى القرن الثانى قبل الميلاد. وأحد الأرباب المؤسسين لمؤوى الجن genmu على الكونلون K'uan Lun هو (الأم الملكية العربية Hsi - Wang - mu)، وتمثل أحياناً فى هيئة بشرية بديل أسد وحلمة أنثى الثمر وشعر أشعث غير مرجل. وتميش فى قصر من ذهب مُطعم بالأحجار الكريمة. وفى بستان قصرها شجرة خوخ تُفرج أوراقاً جديدة مرة كل ثلاثة آلاف سنة، ويصنع ثمرها بعد ذلك بثلاثة آلاف سنة أخرى. لكن هذا الخوخ موهوب لطوال العمر، إذ يطول عمر كل من يسمعه الحظ بتوقه. وعلى هذا، فكل الخالدين يتجمعون هناك ليأكلوا من شجرة الخلد هذه ليظلوا محتفظين بخلودهم. وأصبحت الأم

الملكية الغربية هذه أيضاً ربة الطب تتزامن على نحو خاص أمراض الطاعون وما شبيهه. وفي مقابل الأم الملكية الغربية هناك الدوق (الدوك Duke) الملكي الشرقي، له شكل بشري وإن كان له وجه طائر وذيل دمر وقصره في السموات السديمية، تشكل السحب العيفة Violent قبته، وتكون السحب الزرقاء حدرانه.

الاتجاهات الطلوية الثورية

معظم هذه القرائيس (جمع فِرْتَوْس) الطلوية، من الواضح أنها تظهر روح المعارضة ضد المجتمع الإقطاعي القائم آنذاك، لذا فبعض نقرا في كتابات ليه - تسو - Lieth Tzu، «هذه الملكة كانت بلا قادة ولا كبار من (المقصود هنا حكماء)؛ إنها ببساطة تسهر أمورها بنفسها، وشمسها بلا رغبات ولا عمل شاق؛ إنهم - ببساطة - يتبعون غرائزهم الطبيعية» (Lieth - tzu, ch. 2). «يمش الكبار والشباب بمسرة معاً، وليس هناك أمراء ولا سادة إقطاعيون. والرجال والنساء معاً يتجولون بحرية وقد صعب بعضهم بعضاً، لا يعرفون زواجاً ولا خطبة». (J Needham, Science, vol. 2, p. 142). وهذا النص الأخير يظهر على نحو خاص أنه كانت توجد في الريف معارضة عديمة للعادات الراسخة في المجتمع الصيني الرسمي الذي كان يقضي بأن الإناث أقل درجة، وكان يتم إغراقهن في كثير من الحالات بعد ولادتهن مباشرة. وكانت الزوجات - من الناحية العملية - جوارى لأزواجهن وأمهات أزواجهن. وشنت المذاهب الطلوية حملة دعائية قوية ضد إغراق الأطفال الإناث، مطالبة فيما يبدو بشيء من المساواة بين الرجل والمرأة. وهذا يعبر وجود عند كبير من النساء في صفوف الطلويين؛ بل وكان من هنَّ زعيمات طلويّات.

ويمض المذاهب الطلوية - خاصة مذهب السلام الشامل (T'ai - P'ing) كانت - فيما يُقال بشكل عام - مهية للمعارضة السياسية، مستمدة للقيام بتمرد علني في مواجهة سوء الإدارة أو فرض صراخات باهظة أو حدوث تكبات طبيعية، وما إلى ذلك.

العمال الصفر

حدث أكبر تمرد طلوي في سنة ١٨٤٤م، وكان هذا التمرد بقيادة شانج شيو Chang Chio الذي كان القائد الممثل لمذهب تاي پنج T'ai - p'ing. لقد استغل انتشار المخطط بين أهل الريف بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية بشكل دائم فجمع أعداداً ضخمة من الاتباع وكون منهم تنظيماً صغماً. وكان رجال الدين والدعاة التاييون له يلعبون ثياباً

صُفْرًا، أما بقية أتباعه فيضعون فوق رؤوسهم ععلتهم صُفْرًا كملاته مميّزة تؤكد تبعيتهم له، لذا فقد عُرفوا عادة بالعمائم الصفراء أو ذوي العمائم الصفراء.

وكلنت عقيدة شانج شيو قائمة فيما يقول على وحى تلقّاه في بواكير حياته يفيد أن عصر السلام الشامل T'ai P'ing أو العصر السعيد يحل عندما تحل السماء الصفراء محل السماء الزرقاء الحالية. ولا بد أن يحدث هذا في نهاية دورة الستين سنة الجذرية في سنة ١٨٤٤م. والسنوات العشر الأخيرة المابقة على هذا العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاي پنچ) لابد أن تكون عامّة بكوارث سياسية وطبيعية وطماعين، وكان الاعتقاد أن شانج شيو رعيم ذو قوة مبحرية هائلة وأنه هو الذي سيقتود قطبهم (الجماهير التابعة له) بأمان عبر الأحطار إلى العصر السعيد (عصر السلام الشامل أو التاي پنچ).

وتقتضى تعاليمه بأن كل الكوارث سببها الخطيئة. والخطايا تتكون من التصرفات الخاطئة مع الأرباب والأرواح والشياطين المحيطة بالجنس البشرى، وكذلك من الأفعال السيئة ضد المجتمع أو أحد أفراد. وبدأت طريقته (أو منهجه) في الخلاص بالاعتراف بكل الخطايا المرديّة والعامّة التي ارتكبتها التائب الجديد، الذي تُقدّم له شربة ماء جرى تكريسها (تطهيرها طقسياً) برماء تمويّدة محروقة. وبعد ذلك تتم حمايته سحرياً ضد الأخطار التي تُسببها الأرباب والشياطين والطبيعة والمبشر. فإذا مات رغم كل هذا بسبب إحدى هذه المصائب، عُبرى موته إلى ضعف إيمانه بالزعيم السحري أو إلى آثام أو خطايا ارتكبتها ولم يصمّمها اعترافه.

والرب الأساسى في عقيدة التاي پنچ خاصة هو الحاكم القديم الأصفر - Yellow Old Ruler (هوانج - لاو - شن Huang - Lao - Chun)، أو الحاكم القديم الأصفر المحورى (شونج يانج هوانج لاو - شن Chung - Yang Hung Huang - Lao Chun)، الذى كان محل عبادة بالفعل في المجتمعات الطاوية الريفية في القرن الثالث قبل الميلاد، لقد كان هو - أى هذا الرب - هو الأخ الأصفر للإمبراطور والحاكم الأسمى السماوى للماهر T'ai - Shang t'ai - wei t'ien - ti - chun.

ومثل معظم أرباب الطاوية، كان هذا الرب ربّاً للكون الخارجى وربّاً أيضاً للداخل الإنسان باختيار داخل الإنسان هو الوجه الآخر للكون، وبالتالي فهذا الرب مقر في أى مكان في السعوات، وكذلك في داخل مركز رأس الإنسان، ومن خلال مركزه الأخير

هذا ربما يكون مشرفاً على الجسد البشرى ويبدأ يُصبح من أكثر الأرباب أهمية في مجال شفاء المرضى. ولأن الطوائع والأمراض كانت أحد الأخطار المزعجة في هذه العصور فيمكننا أن نتصور أن نبى هذا الرب ونعنى به شايح شيو قد لاقى نجاحاً هائلاً، لقد ازدحمت طرق إمبراطورية الهان في الأجزاء الشرقية والوسطى بالناس الذى قدموا تاركين بيوتهم وأموالهم ليُقيموه ويمكننا من هذا أن نستدل على أن هذه المجموعات الطاوية نبّرت أن تعيش وفقاً لهذا المساعدة والتعاون والاستخدام المشترك للمواد والبضائع. وأكثر من هذا، فإننا نقرأ في (تاريخ أواخر أسرة الهان ٢٥ - ٢٢٠م) أن بعض الطاويين وزعوا ثرواتهم على الفقراء وأنشؤوا بيوتاً لليتامى وشيدوا الطرق والجسور بالعمل التطوعى، بالإضافة إلى أعمال صالحة أخرى. وكانت حركة شايح شيو هي الأساس حركة مسالمة غير مسلحة، لكن الحكومة هاجمته هو وأتباعه في نهاية عام ١٨٢ بسبب وشاية. ورغم أن شايح شيو مات بعد أشهر قليلة من التدخل المسلح، فقد طلت الحرب ضد أتباعه مستمرة طوال حوالى عشرين سنة. وباستثناء تمرد السلام الشامل (تاى ينج T'ai - ping) في القرن التاسع عشر، فقد كان هذا التمرد المذكور أنفياً أحطر تمرد ديسى في تاريخ الصين

دولة طاوية

وهناك ممثل آخر مشهور لعقيدة طاوية مشابهة، ومعنى به شايح لو Chang Lu الذى أسس دولة طاوية صغيرة في وادٍ عند المجرى الأعلى لنهر هان Han بين شنشى Shensi وسو شوان Szuchuan، وازدهرت هذه الدولة منذ حوالى ١٨٨م إلى ٢١٥م، وكانت تديرها مبراركية طاوية (هيئة طاوية متسلسلة تسلسلاً هرمياً) واتسم نظامها كله بالتكامل والاستقامة والاعتدال والتسامح، فعلى سبيل المثال كان يجرى تصيّد العقاب ضد الآثم إذا ما تكرّر منه الإثم نفسه ثلاث مرات، وكان العقاب على الآثام الأقل درجة هو إصلاح ما مسافته مائة خطوة من الطريق. وبين الحين والحين كان رجل الدين الطاوى المكلف بالإدارة، يطلب من أتباعه أن يعترفوا بينهم وبين أنفسهم بأنهم الذين يكونون قد ارتكبوها ولم يلحظها أحد، وكان من خصائص هذه الدولة كثرة الخانات (أو الفنادق) المجانية التى يبيت فيها الصلغفرون ويتناولون فيها وجباتهم مجاناً، فإمام هذه الخانات تُصنّف الأطباق ليتناول منها الثمايرون المحتاجون. وتُعاقب الأرواح الذين يسهثون استخدام هذه المؤسسات باصابتهم بالأمراض.

شانج طاو - لنج والو - تو مى - تاو Chang Tao ling & the Wu - Tou Mi Tao

يمود تراث هذه المجموعة الطاوية إلى جَدّ شانج لو Chang Lu ونعنى به شانج طاو - لنج Chang - Tao Ling الشهير الذى أصبح أحد أبرز الطاويين. لقد هاجر من مناطق شرق الصين إلى سوشوان Szuchuan فى غربيها ودعّم مركزه كساحر فى مجتمع معظّمه من أهل التبت، وشرّفه لاو - تسو العظيم بالزيارة، ومن خلال تعاليمه استطاع أن يوقع اتفاقية شاملة تحمل كل الشياطين والأرواح فى العالم تحت سلطانه (*)، وقد مكّنه هذا من وضع تموليد للحماية ورُقّى دوات طبيعة سحرية مكتوبة على أية مادة من المواد التى يُكتب عليها. وأصبحت هذه الرُقّى والتموليد أحد الملامح الرئيسية لهذه المدرسة (الذهب) وشاع استخدامها خلال القرنين الثانى والثالث للميلاد، بل وبعد ذلك، واستطاع شانج - طاو بسلطانه على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة أن يكون حامياً لأتباعه ضد كل التأثيرات الشريرة. ونقل قدرته هذه لاتبه شانج هنج Chang Heng الذى نقلها بدوره إلى شانج لو Lu Chang، وظل هذا السلطان على الأشباح والموجودات الخارقة للطبيعة يُنوارث فى أسرة شانج (أو هكذا تقول الأسطورة)، إلى أن استقرت أخيراً فى جبل القُبْر والشِر (Lung - hu Shan) فى كيانجسى Kiangsi سنة ١٠١٦م. ومن المثير أن هذا التوارث للقوى السحرية فى أسرة شانج بشكل أول «هاوية» Papecy - فى تاريخ الطاوية وجرى الاعتراف بهذه (الهاوية) فيما يبدو فى القرن الحادى عشر، واستمرت حتى وقت حديث نسبياً، وانتهت سنة ١٩٣٠ عندما قام الجيش الأحمر فى كيانجسى بتكمير كل الجرار التى حبس فيها «المعلم السماوى» Celestial Master، الأرواح الشريرة. وتُعرف طاوية شانج طاو لنج غالباً بأنها طاوية المعلم السماوى (T'ien - Shih Tao).

وكان الاعتقاد الصارم فى الأشباح والشمياطين وفى قُوَى الزعيم الدينى وسلطانه على هذه الأرواح والشمياطين هو الأسس الروحية لفولة شانج لو Chang Lu وكان يجمع الضرورية عينا خمسة بهكّات أرضاً من أتباعه (الملك مكيال يساوى ربع بوشل)، لذا سُرّف هذا المذهب بشكل فام يذهب بهكّات الأرض الخمسة (Wu - tou - mi Tao)، وفى الحقيقة أن هذه البهكّات الخمسة كانت هى للصربية المفروضة المتعادة على أهل التبت وغيرهم من الوطنيين، مما يجعلنا نستدل على أن غالبية رعايا شانتج لو كانوا

(*) لم يوضح النص مع من وقع هذه الاتفاقية القريبة. (للترجم).

تبتّيين. وكان تأثير هؤلاء الوطنيين واضحاً في ظهور طقوس معينة في عبادة هذا المذهب الطاوى الذى ارتبط بطبيعة تصوّفية (باطنية) وعريضة. لقد كانت هناك طقوس للقوة تقضى بالتمرغ في المطين وتلوّث الوجه بالقدر والمشاركة في ممارسة الجنس بشكل جماعى وغير ذلك كثير. وعندما أصبحت طاوية شانج طاو - لنج هي العقيدة الطاوية السائدة خلال القرنين الثالث والرابع للميلاد، كانت هذه الطقوس تمارس في المحسمات الريمية وفي سائر أنحاء الجمهورية.

الطاوية الإصلاحية

ربما كانت حاجة طقوس طاوية شانج طاو - لنج الآنف ذكرها من بين الأسباب الرئيسية لقبام البوديين بالانتماء عن الطاويين. لقد كان الوضع الأصلى للبودية في الصين أنها مذهب طاوى آخر له طريقته الخاصة هي الوصول إلى الخلود، وهو قول صحيح. بل إن الطاويين يتداولون حكمة أسطورية تفيد أن لاو - تسو هاجر إلى الغرب وأصبح هو البودا (ليس المقصود هنا بودا الشخص التاريخى المعروف). فالبودية بمبادئها العقلية والأخلاقية وفلسفتها المتطورة جداً، وجدت لها قدماً راسعة في دوائر تمتدّ فجاجة الطقوس الطاوية ومحفّ خرافاتها التى تتناول الظواهر فوق الطبيعية. وأكثر من هذا، لقد استهزت مزايا المؤسسة الدينية Church البوذية ليكون منها أفراد كونوا أسراً ثرية وقوية بتولّيتهم رئاسة الأديرة البوذية ومناصب أخرى مهمة، وعلى هذا، ففي خلال القرنين الرابع والخامس للميلاد راحت البوذية تتطور كشوة روحية واقتصادية هائلة همدت بالسيطرة على كل المجتمع الصينى، وحلول الطاويين الدين أصبح الخطر يحدق بهم بشكل متزايد، وأصبحت فيمتهم ثقل كقارئى رؤى وتعاويز في المحافل الرسمية، وكموجهين دينيين في البلاط الإمبراطورى وبيوت الإقطاعيين - حاولوا مواجهة هذا التهديد بأن قبّوا الطرائق البوذية التى تؤمّن وضهم وخاصة التى تؤمّن تنظيمهم الدينى وتضمن له البقاء.

وكان المصلح الطاوى كو شيان شيه K'ou Ch'ien Chih في طليعة الحركة الطاوية الإصلاحية المناهضة للبودية. لقد تلقى وحيّاً (فيما يقول) في سنة ٤١٥م من الروح الحارس لجبل سنج Mount Sung المكان الرئيسى الذى يتجمع فيه الخالدون، وبه (أى هذا الروح) لقب «المعلّم السملوى T'ien Shih وعهد إليه بمهمة تطهير الطاوية وتصحيحها. وكان أول ما قام به هو استبعاد العقيدة الخاطئة في الثالوث المتغير (أو

فى التغييرات الثلاثة)، شلنج طلو - لنج Chang Tao - Ling وشانج هنج Chang Heng وشانج لو Chang Lu، ويتمبير آخر عمل على أن يرفع من مستوى الحياة الدينية والرهبانية للطاوية إلى مستوى البوذية ليجعلها مقبولة للطبقات العليا فى المجتمع الصينى. وعلى وفق تعاليمه، فإن المطلب الأول للوصول إلى الحلود هو أن يسلك المرء سلوكًا حسنًا، والمطلب الثانى هو الحمية، وممارسة العاب رياضية بشكل سريّ. وزعم أن البوذا كان واحدًا من الطاويين القديسين، وقال عن البوذية: «لأنها عقيدة المشاق والمعاناة وجدا كل الأتباع يخلقون شعورهم ويصنعون ملابسهم ولا يتمتعون الأساليب الإنسانية المعتادة فى الحياة»، لذا كانت هذه هى أهداف الدعاية الرئيسية للطاوية فى مواجهة البوذية.

وكاد كو - شين - شيه K'ou Ch'ien Chih يسبح فى كسب تعاطف الإمبراطور الثالث طويا - واي Topa - Wei (٤٢٤ - ٤٥٨) لكن هذا لم يستمر طويلاً، فبعد موت كو Kou فى سنة ٤٤٨ توقف الاضطهاد العنيف الذى تعرضت له البوذية وأتباعها، والذى كان بتحريض منه، وسرعان ما استعاد البوذيون نفوذهم السابق. لقد كانت هذه هى أول محاولة يقوم بها الطاويون لاستبعاد المؤسسة الدينية «Church» البوذية استبعاداً تاماً لتحل الطاوية محلها - اقتصادياً وروحياً.

بل وحاول كو K'ou أن يؤسس رياسة دينية طاوية (النص «هاوية» طاوية) لكنها لم تستمر، لقد كان هو نفسه أول وآخر «هايا» طاوى، وعلى أية حال، فقد نجح فى تهنيت وتقية الطقوس المثيرة التى قال بها أصحاب التغييرات الثلاثة وأنف ذكرها، ومع هذا فإن أشكالها الأكثر فجاجة ظلت موجودة فى ضمير المجتمع الصينى لدى الطاويين المتمردين لفترة طويلة، وكانت مختلفة عن الطقوس الطاوية التى كان يعزى العمل بها فى الأديرة الطاوية الأسامية وعند الممثلين الطاويين الرسميين فى البلاط الإمبراطورى للأسرات الحاكمة المختلفة.

لقد كانت المهام الأساسية لرجال الدين الطاويين فى البلاط هى أنهم مستشارون لتحديد الأيام الميمونة للقيام بالمشروعات الخاصة، وبأى نوع من النشاط السياسى، بل لقد كان من مهامهم أيضاً تحديد الوقت الصحيح للإمبراطور والإمبراطورة للقيام بالعمل الذى يضمن استمرار السلالة الإمبراطورية، وبالإصافة لهذا فقد كانوا يقومون بتلاوة كل أنواع الرقى والتعاويذ والقيام بالأعمال المسحرية وممارسة الوسائل المؤدية لشفاء فى القصور.

سر الخلود

نشغال الطاويين بإيجاد وسائل لإطالة عمر الفرد، وجعله خالدًا، استمر طوال القرنين الثالث والرابع للميلاد. لكن بدلاً من الطرق التي تستغرق وقتًا طويلاً والمقسمة بالصنوية والمتعقدة هي اتباع حمية خاصة، والالتزام بتدريبات التنفّس طوال سنوات عدة. راحوا الآن يهلّمون بإيجاد نواة معجزة يحقق للحسم السلامة ويهيئه لطول العمر في لحظة، وكانت المعرفة المتعلقة بهذا النبوءة سرية ومقتصرة على عدد محدود. ورغم أن هذا الاتجاه البعثنى كان قد بدأ فعلاً في القرون الحوالى (لأنه أصبح الآن أكثر أهمية، لذا فتحّ مفرًا - لقد أوجد الآلاف وعشرات الآلاف من الوصفات الطبية ذات تأثير، منها تحويل الذهب وإدابة الأحجار الكريمة واستخدام الطلاسّم وتحضير الماء، ويُقال إن أفضل الصنّيع (التعويذات) نُسبت ريشًا للطيران إلى السماء، ويليهما هي الأفضلية - فيما يُقال - تلك التي تجمع المصائب وتبعد البكبات، لذا فمُحبو المعجائب كانوا هم الذين عادة ما يستخدمون هذه الوسائل ويحترمونها.. وكان كو هنج Ko Hung هو المعتلّ الرئيسي لهذه المدرسة واسمه الأكثر شهرةً هو باو - يو تسو Pao - P'u tsu الذي يمكن أن نسميه بحق أعظم كيميائى فى تاريخ الصين.

ورغم أنه تلقى تعليمًا كونفوشيوسيًا وكان صليحًا فى الكتابات الكونفوشيوسية الكلامية، إلا أنه قصص كل حياته فى إبحارٍ نحارب على كبريتيد الرئتيك لإنتاج دواء يُطيل الحياة. ومن الواضح أنه افتتح أن حياة الإنسان تختلف طولاً من فرد إلى فرد فبعضهم حياته طويلة وبعضهم حياته قصيرة، ومن هنا لابد أن تكون هناك مقومات أقوى فى التكوين الجسمى لأولئك الذين يمشون أعماراً أطول، وهذه المقومات أساسها فيما اعتقد هو كبريتيد الزئبق، وقد أجرى نحارب على نفسه. وكان الاعتقاد السابق أن الحبوب (الحمطة والشعير وغيرها) تحوى جوهر الحياة، لكن الاعتقاد الآن أنها تقتصر العمر، بل وهى الحامل الحقيقى للموت. وقد استغرق الخلاف حول هذه العقيدة بين المذاهب المختلفة مجلدات كثيرة.

ومن ناحية أخرى، كان كو هوانج Ko Huang مقتنعاً تمام الاقتناع أن تناول الدواء وحده لا يؤدى إلى الخلود، فمن الضروري بالقدر نفسه أن يحظى راعب الخلود بالجدارة بالقيام بالأعمال الصالحة ومن هنا أدخل فى تعاليمه اتجاهًا أخلاقياً قوياً. والاعتقاد فى التكوين الجسمى للجسد الإنسانى يمكن أن يتغير ليصبح أكثر قابلية

للقضاء أو أقل قابلية، كان اتجاهًا قويًا في هذه الفترة حتى إن الإمبراطور الأول في أسرة طويا - وای Tobe - Wei الحاكمة (٢٦٨ - ٤٠٤) أسس أكاديمية كبرى لتحضير هذه الأدوية ثم بحريتها على المجرمين المدانين في جرائم كبرى، لكن كثيرين منهم ماتوا دون أن يثبتوا فعالية الجرعة التي تناولوها، وأكثر من هذا فمن الشائع أن يعرف كيف أدى هذا الاعتماد في الخلود الجسدي إلى ظهور كثير من القصص الطريفة انتشرت على نطاق واسع وكان الناس يصدقونها في هذه الأزمان. وعلى هذا نعلم - على سبيل المثال - أنه بعد موت كو K'ou انكمش بعضه من ثمانية أقدام وثلاث بوصات إلى ست بوصات، بعد أن عادر البدن جزءه الحالد.

فلسفة طاوية

تطوّر الفكر الفلسفي لكل من طاو - تى شنج، وشوانج - تسو Chuang tzu في القرنين الثالث والرابع للميلاد، وأصبح معروفًا بالتحاليم السرية أو الفامصة (هسوان - هسيوه Hsuan - hsueh). وفي سنة ٤٧٠ عندما أنشأ أحد أباطرة أسرة ليو - سونج Liu - Sung أكاديمية جديدة للتعليم العام، تم إدخال هذه الفلسفة لتكون موضوعًا أساسيًا للدراسة. ولأن معتنقي هذه المدرسة كانوا هم أنفسهم من الطبقة المثقفة، فقد كانت فلسفتهم الطاوية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمعكر الكونفوشيوسى السائد في هذه الدوائر. والحقيقة أن هذا كان استمرارًا لاتجاهات سادت في مذهب طاوى كان يمكن أن نجد آثاره في بعض فصول كتبها شوانج - تسو Chuang - tzu، تحمل الطاو في المحل الثاني بعد التّين (السماء)، «فإذا شرع أحدهم في شرح الطاو الكبير أو الطاو العظيم، فإنه يبدأ بشرح معنى (السماء) ثم يبدأ في شرح (الطاو) أو (التّين)» (Chuang - tzu, ch. 13).

وهذه المجموعة التي حاولت المزج بين الطاوية والكونفوشيوسية سادت في بداية أسرة هان Han. وكان يمثلها في ذلك الوقت وانج هى Wang Pi (٢٢٦ - ٢٤٩) الذى حقق شهرة بشرحه للطاو - تى شنج Tao - t'ê Chng وكو هسيانج Kuo Hsiang (توفى في سنة ٢١٢) الذى حقق أيضًا شهرة بشرحه لكتابات شوانج - تسو. وكان أحد خصائص عقيدتهم هو اعترافهم بأن كونفوشيوس هو أعظم حكيم في كل العصور، لكنهم يفسرون (الحكيم) بطريقتهم الطاوية. فعلى وفق رأيهم، فإن كونفوشيوس كحكيم كان يعنى «اللا وجود not - being». وعلى هذا، فإنه قد تحقق من أن اللا وجود

لا يمكن أن يكون مجالاً للتعالميم، ولذا شعر أنه مكبّل في تعامله مع الموجود - وعلى أية حال، فإن كلاً من لاو - تسو، وشوانج - تسو لم يكونا قد تخلّصا تماماً من مجال «الوجود being» فكانا يتحدثان باستمرار عن «اللا وجود not being» الذى كان يقصصهما بالفعل» (Fung Yu. Lan, History of Chinese Philosophy, vol. 2, p. 170).

لقد تمثل إحياء الفلسفة الطاوية في الأساطير هي تفسير أفكار (كتاب التغيرات) الكلاسي (I Ching) الذى شكل دائماً حلقة وصل بين فكر الطاوية وفكر الكونموشيوسية، وكذلك فكر الطلو - تشي - شنج وكتابات شوانج - تسو ويطبيعة الحال كانت التفسيرات الجديدة مرتبطة بالروح العامة للعصر وعقلية طبقة المثقفين. لقد جرى التركيز على «الواحدية Oneness»، كتبرير طبيعي للنظام الملكي والقيادة الملكية، لذا فسح نغراً.. «الأكثرية لا يمكن أن تحكمها الأكثرية، وإنما الحاكم الأعلى هو الذى يحكم الأكثرية، والنشاط (المعمل) لا يمكن أن يحكمه النشاط (المعمل)، وإنما هو الثابت الفرد هو الذى يهيمن أو يحكم Control نشاطات العالم (الدنيا)». لذا فلكي تعيش الأكثرية على نحوٍ سواء لابد أن يكون الحاكم في أسنى درجة محافظاً على واحديته» (Ibid, p. 180).

فالطاو لا يمكن أن يوجد شيئاً لأنه ليس اللا وجود.. «إنه أى الطاو لم يكن سبباً في قداسة الأرباب، فالأرباب مقسمة بذاتها» (Ibid, p. 208)، «فإذا كان «اللا موجود» لا يمكن أن يكون موجوداً، هكذا «الموجود» لا يمكن أن يكون «لا موجوداً» فالوجود دائم الوجود» (Ibid, p. 209).

كل الأشياء «أوجدت نفسها تلقائياً» ولم تتيق من أى شيء آخره. ذلك هو طريق السماء أو القيّ طلو» (Ibid, 209).

«ومن هنا يمكننا أن نعرف وضع الحاكم والمحكوم، إنه وضع من هو أعلى وأسمى ومن هو أدنى، أو ما هو يد وما هو قهم... إنه مبدأ السماء، وليس من وضع البشر. دع الخدم يتولون ببساطة نصيبهم وليساعد بعضنا بعضاً بلا سخط» (Ibid, p. 227).

وهذا يختلف اختلافاً واضحاً عن قول پلو - شنج - ين Pao Ching yen الموضوعي: «في الأزمنة القديمة لم يكن هناك سادة إقطاعيون ولا موظفون رسميون»، وقد عبر بهذا عن عقلية الطبقات الأخرى في القرنين الثالث والرابع للميلاد.

ونجد أيضاً تفسيراً جديداً لإصرار الطلووية القديم على الامتناع عن العمل أو حركة اللانشاوت (وو - وي Wu - Wei)، فلم تعد هذه الحركة تعنى ما كان يريد نساك شوانج تسو «أطو يدك بصمت بين الجبال والغابات»، وإنما أصبحت تعنى «اترك كل شيء يتخذ مساره الطبيعي وستكون طبيعته كافية لتسييره» (Ibid, p. 216).

المذهب الطبيعي

هذه الفلسفة الطلووية الجديدة أعطت دفعة لحركة «اتباع الطبيعة» Following na-ture بين مثقفي هذه الفترة. وفي محاولات منهم لإسلام حياتهم لطبيعتهم، ترك بعضهم الشعر دون حلاقة أو تهذيب. ورفض بعضهم الكلام معبرين عن أنفسهم مرة بعبارات عربية أو بالصنفير، وأغرق بعضهم في شرب النبيذ وخطموا ملاسهم وتمددوا فوق الأرض، وباختصار، لقد فعلوا كل شيء يهين الطرائق الكونفوشيوسية في التصرف والسلوك، وقالوا إنهم بهذه الطرق يصلون إلى أصل الطاو العظيم.

وعلى أية حال، ألهمت هذه الحركة مدرسة من الفنانين الكبار أثر فيهم البيئز وجمال الطبيعة فأنشعوا أعمالاً شعرية ونصورية بارزة.

فالشاعر هسي كانج Hsi K'ang (٢٧٢ - ٢٦٢) مؤسس «حلقة الحكماء السبعة» في بستان البامبو (الخيزران)، يمكن اعتباره أول من بدأ هذه الحركة الفنية التي تطورت خارج نطاق روح طلووية هذه الفترة، وكان أحد المعجبين به بعد ذلك الرسام الكبير كو كاي شيه Ku - K'ai Chih (٢٤٤ - ٤٠٥)، لقد تأثر هذا الفن بمظرة الطاويين للحياة ووصل ذروته متمثلاً في أشعار فترة التانج T'ang (٦١٨ - ٩٠٦) والتي يمثلها خير تمثيل الشاعر لي - تا Li - ta - po، فعاً، أما في الرسم فقد بلغ ذروته في عصر أسرة سنج Sung (٩٦٠ - ١٢٧٩)، وفي هذه الحقبة الأخيرة كان اتجاه الفكر الفلمني المستقى من الطاوية قد اختلط بالكونفوشيوسية فيما عُرف بالكونفوشيوسية الجديدة (P. 370).

الطاوية خلال فترة أسرة تانج T'ang

في ظل أسرة تانج (٦١٨ - ٩٠٦) كانت المؤسسة الدينية الطاوية تحت الرعاية الشديدة للحكومة، ويمكن أن نغزو هذا إلى أن البيت الحاكم كان يحمل اللقب نفسه وهو لي أنا وتكلمته Li أو لاو - تسو، وكان يكفى أن يظهر بضمه ليجعل هذا

التشابه في اللقب واضحاً أمام أول إمبراطور من أسرة تانج T'ang، وربما كان لاو - تسو مندياً بوضعه المميز في الترتيب الطبقي للطاوية، ديناً كبيراً لهذه العلاقة بحكام أسرة تانج الذين منحوه المزيد والمزيد من القاب التشريف لكن السبب الحقيقي لهذا التكريم، وربما كان هو عزم الحكومة على استخدام المؤسسة الدينية الطاوية لمواجهة القوة الاقتصادية للبوديين. وقد أدى هذا التنافس أخيراً لاصطهاد البوذية اصطهاداً قاسياً بتحويل من الطاويين في سنة ٨٤٥. لقد تعرضت المؤسسة الدينية البوذية لهزات لم تمنع منها إفاقة تامة أبداً. وقد سبق هذا اضطهاد أتباع المانوية Man-icheism في سنة ٨٤٢ وإحراقهم على الانضمام للتيار الطاوي السري لجماعة ذوي الفعائم الصفر. الذي كان قد تعرض للهزيمة في مواجهة الحكومة والنيارات الطاوية الأخرى.

لقد اتسمت طاوية فترة تانج بتطور كبير في الحياة المعيرية التي أصبحت الآن نموذجاً يحتذى. لذا فنعن نقراً أنه في سنة ٧١١ أصبحت حتى أميرات البيت الحاكم راهبات طاويات. وفي بداية القرن الثامن. كانت هناك في العاصمة شانجاي Changan عشرة أديرة للرهبان الطاويين وسنة أديرة للراهبات الطاويات (قارن أربعة وعشرون ديراً بوذاً للرجال، وسبعة وعشرون للنساء)، وقد تم تكليف الأديرة الطاوية لتقرب في نظمها مع الأديرة البوذية الأحدة بنظم Vinaya (الآنف ذكرها بعد الحديث عن البوذية) وكان على الداخل في هذه الأديرة أن يقدم القرابين لصور الأرباب السماوية الطاوية، وعليه أن يلتزم بالوصايا. لا تقتل، لا تاكل لحماً أو تشرب كحولاً لا تكذب، لا تسرق، وأن تعيش حياة العفة، وكلما ارتقى في سلم الحياة الديرية رادت الوصايا التي يتحتم عليه الالتزام بها.

التطهريّة الطاوية Taoist Puritanism

ومن ناحية أخرى، يبدو أن الطاوية في فترة حكم أسرة تانج، عملت على أن تصبح نموذجاً وحكماً للأخلاق التطهيرية (البيوريتانية). وكان لو - ين Lu Yen أحد أبرز الطاويين في هذا المجال، وهو معروف أكثر باسم لو تشج - ين Lu Tung - Pin (٧٠٥ - ٨٠٥)، إذ أنشأ سجل حسابات للجداراة (استحقاق الجداراة) والخزي (ما يوجب الخزي)، وعلى وفق حساباته فإن الحسنات يذهب السيئات، والسيئات يمحى الحسنات. وفي نهاية كل شهر على المرء أن يصيف في الخانة الخاصة بالجداراة

(الحسنات) ما قام به من حسنات، وفي الخاتمة الخاصة بالحزى (السينات) ما بدر منه منها، وأن يصفى حسابات الشهر ويصيفها للمتبقى من حساب الشهر السابق. وقدم لنا قائمة مفصلة بالحسنات والسينات. ومن بين الحساب، «أن تتحمل بلا تبرم والديك (مائة حسنة)، ألا تصدق الأقاويل عن زوجة أخيك أو الخدم (١٠ حسنات)، أن تحسن إدارة أمور المحظيات من الفئة الدنيا (حسنة واحدة)، مع الزوجة أو الابنة من التسكع خارج البيت (١٠ حسنات)، حفظ اليهود للأصدقاء (حسنة لكل مرة يلتزم فيها بعهده)، إنقاذ طفلة من الواد بمنع إغراقها في الماء، (خمسون حسنة)، الإصلاح بين زوجين متخاصمين أو بينهما وبين أطمالهما (١٠٠ حسنة)، إنقاذ حياة حشرة (حسنة)، إعادة طفل رقيق Slave إلى والديه دون مقابل (حسنة عن كل ١٠٠ قطعة نقود نحاسية من ثمنه)، عض البصر (الطُرف) عن كل جميلة أو جميل (خمس حسنات) (انظر - لنا Yen, Fen - lei Kung Kuo Ko trans. by L. Wieger، الخ)، ومن ناحية أخرى نعلم عن السينات ما يلي. (تلويث قطعة ورق عليها كتابة، التبول أو التبرز نحو المنبرات السماويات، الشمس والقمر والدب الأكبر والأرياب الطاوية القديمة، الضغط على مدين فقير، الجلوس عارياً في المنزل للاستراحة خلال المصل الحار، التلفظ بالفاظ فاحشة)، إلخ (Ibid).

ويصرف النظر عن كون هذه القائمة تمثل ما قد نسميه الأخلاق اليورجوارية، فمن الواضح أنها تمهد السبيل لسفر «الثواب والعقاب» (كان ينج ين Kan - Ying Pien) السمر الشهير في الأخلاق الطاوية الشعبية الذي انتشر على نطاق واسع في عهد أسرة Sung، وتمطينا مقدمة هذا السفر فكرة عن الطاوية الشعبية في هذه الأيام. «يقول الأسمي (الناي شانج T'ai - Shang).

«سوء الطالع والحظ الحسن ليس لهما ياب يمكن الدخول منه، وإنما الإنسان نفسه هو الذي يستدعيهما، فكما يتبع الظل الجسم، كذلك تتبع الأعمال الصالحة والطالحة فاعليها، وعلى هذا فللسماء والأرض أرواحها التي تقصى بين الناس، فتقطع من أعمارهم على قدر ما ارتكبوا من آثام... وهناك أيضاً أرياب الدب الأكبر والدب الأصغر يحصيان من مكانتهما المائى آثام الإنسان، ويصدران عليه الأحكام... إنهما من خلال أرواح البدن الثلاثة (في رأسه وصدره ومعدته) يمجلان بعد مرور كل خمسة وثلاثين يوماً أمام محكمة العدالة السماوية، ما تم ارتكابه من الآثام، وفي اليوم الأخير من كل

شهر يقوم رب المطابخ God of the Kitchen (تسلو - وانج) بكتابة تقرير مشابه، وهي كل الحالات يُفرض عقاب هو اقتطاع اثنى عشر عاماً من عمر مرتكب الكبيرة واقتطاع مائة يوم من عمر مُرتكب الإثم للهِين. لذا نجد هنا انتهاء آخر أثر لبعض عقائد شانج لو والاتجاهات التطهرية عند كو شيان - شبه K'ou Ch'ien - Chih. ولأن كثيرين من الموالم حللوا الالتزام بكل تفاصيل هذه التعاليم هي حيثهم اليومية، حازت الطاوية على مكانة مرموقة وتوقفت على البوذية في مضمار التنظيم الديني.

الطاوية أثناء فترة حكم أسرة سنج

ونعم الطاويون أيضاً خلال فترة حكم أسرة سنج بحماية وتشجيع بعض الأباطرة، ولكن يمكن القول بشكل عام إن القوة الدافعة للطاوية كانت قد بدأت في الانهيار أو استنفاد أغراضها، لقد ذاب كثير منها هي العقائد البوذية المختلفة؛ ذلك لأن الاعتقاد الطاوي في إمكان إطالة العمر إلى ما لا نهاية (تحقيق الخلود) بالالتزام الحسية وممارسة تدريبات التنفس، قد راح يضمحل شيئاً فشيئاً وأصبح الناس أكثر اهتماماً بوصول أرواحهم بسلام إلى الموكهاللاتي (Sukhavati) (P.322) أو غيرها من المراتب البوذية. ورغم أن ممارسة تدريبات إطالة العمر ما زالت موجودة بمارسها بعض الأفراد واجتماعات، إلا أن عدداً قليلاً من الطبقة المتعلمة يؤمنون بجودها.

لقد استوعبت الكونفوشيوسية الجديدة التيار الرئيسي في الفكر الفلسفي الطاوي. ولم يعد هذا التيار يظهر على السطح إلا بشكل متقطع من خلال نسق تفكير بعض المفكرين في الأسرات الحاكمة المخاضرة زمناً أو بين المثقفين والمتعلمين. لقد راحت الطاقة الانفعالية للطاويين تعبر عن نفسها من خلال الحركة الرومانسية الصينية. سواء في مجال الشعر أو الرسم.

محاولات بحث الطاوية من جديد

حاولت الطاوية - التي أيدما على نحو خاص الإمبراطور الثالث والإمبراطور الثامن من أباطرة أسرة سنج الحاكمة - إحياء ما لتدرس من اهتمام بها بالاستعارة من النظام الديني للأميدية Amidism (أو دين أميتابها Amitabha) - الذي كان قد أصبح هو الدين المقبول لدى الطبقات الوسطى في مدن الإمبراطورية، لذا أدخل الطاويون عبادة رب جديد هو «الهييب الطاهر Pure August» (Yu - Huang)، واعتمد الإمبراطور

اثالث هذا الرب رسمياً، وجرى اعتباره الرب الأعلى لمجموعة الأرباب الطواوية، كما تم اعتباره مسؤولاً للحاكم في علاء Sovereign on High الذي أمن به الموحثون الصينيون القدماء ومسؤولاً لأميئابها Amitabha عند الأميين. وكانت الطغوس المبابية لهذا الرب الجديد مستعمارة إلى حد كبير من الرب اميتابها الأنف نكره. ويرعاية هذا الإمبراطور نفسه تمت استعادة الحروف وكراسات المذبح في نظام الحكم، التي هبطت من السماء، وهو أمر كان يحدث كثيراً في عهد أسرة تانج. وعادة ما كانت هذه الأحداث مسبقة برؤى يراها الإمبراطور تخبره برسل روحانيين يقولون له إنه سيتلقى رسالة من السماء. واتضح باختصار بعد ذلك أن هذه الرسالة تم العثور عليها ملفوفة في قماش أصفر متدلية من إفريز بوابة إحدى المداخل فتلقها الإمبراطور بنفسه بكل تجلّ، وكانت في غالبها مكتوبة بأسلوب الطاو - تى شنج Tao - te Ching، أما محتواها فكان ككل المذبح للإمبراطور وحكمه المبالغ.

الشرائع الطواوية Tao - Tang

كانت فترة حكم أسرة سنج فترة نشاط كبير في حركة نشر الأعمال الطواوية وكل أنواع الآداب الأخرى، ويرجع الفضل في هذا للرعاية الإمبراطورية وسرعة انتشار الطباعة، فتم طبع معظم الكتابات التي تتناول الشرائع الطواوية (الطاو - تسانج)، أما مصومن الشرائع نفسها هجرت طباعتها في النصف الأول من القرن الخامس عشر وهي تتكوّن من ١٦٦ عملاً مرتبة في ثلاثة أقسام تقليداً للتريبيتاكا Tripitaka البوذية، وتتناول هذه الأقسام الثلاثة مجالات الطهارة أو التطهره: تطهر القديسين وتطهر الدين اتحدوا مع الطاو وهي أسس الطهارات، وطهارة الخالدين أو الطهارة العظمى. هذا هو الثالث الطاوى في أسس صوره. ونص الشرائع الطواوية هو أهم مصدر يمكن الرجوع إليه لدراسة جوانب الطواوية المختلفة.

الطواوية الشعبية

الجزء الأكبر من العقيدة الطواوية القديمة تم استيعابه إلى حد كبير في خيّم بحر المعتقد الدينى الشعبى، الذى هو مزاج من معتقدات خرافية وممارسات منتشرة في سائر أنحاء الريف، ومعظمها كانت تعدّ معتقدات وممارسات خارجة عن الدين الصحيح وغير شرعية، ومن هنا فقد انقسم معتقدوها إلى مئات المجموعات «يجتمعون في الفسق ويتمرقون في الضجر» مخيّنين في المناطق الجبلية الشاسعة. وكان كثير من

هذه المجتمعات ملابوية في نظرتها للحياة وكانت شديدة التأثير بنزعة شانج شيو الانفصالية القديمة (P. 390) الذي كانوا يعتبرونه قديساً، وكان اسمه عندهم طاو- Ta boo (أي اسم مقدس لا يجب ذكره). وفي سنة ١١٢٠، انصهرت هذه المجتمعات الخارجة عن الدين الصحيح (المهرطقة)، في ثورة علنية بقيادة فانج لا Fong La وهو متميز محلي ساخط. ومن المهم بالنسبة لعقليات سكان الريف أن يفهموا أن الثوار غير المسلحين بأسلحة جيدة قادرون على إجبار قوات الحكومة على الفرار إذا ما لوثوا، حواجبهم باللون الأحمر، وتظاهروا بأنهم شياطين أو بأن الأرواح ليست أجسادهم. وكانت هذه الثورة أحد أهم أسباب سقوط أسرة سنج الأولى.

في هذا المحيط من الخرافات والعقيدة المثيرة للثين شاعت في المجتمعات الريفية والطبقات المتدنية في المدن، عاشت الطلوية الشعبية حتى وقت قريب عندما قامت الحكومة بحملات عنيفة لاستئصال منابت الخرافة. ومع هذا ظلت جماعات صغيرة هنا وهناك تتعلق حول شخص ادعى أن الأرواح تلبسته أو أنه تلقى وحياً. فعلى سبيل المثال ظهرت في سنة ١٤٢٠ ساحرة تدعى تانج ساي - إره Tang Sai - erh، ادّعت أنها تلقت سيقاً مسجوراً وكتاباً مسجوراً في أمور الحرب، وقد مكّتها هذا من أن تصبح محور دين محلي ومحور حركة عصيان تم قمعها في شهر قلائل.

التمذهب والجمعيات السرية

منذ نهاية القرن الثالث عشر كان هناك فرق واضح بين طلوية جنوب الصين وطاوية شمالها. وكانت المجموعة الأساسية في المنطقة إلى الجنوب من اليانجست Yangste على مذهب ميذا «الواحد the One»، أو باللغة الصينية Chêng I. وعقيدة هذا المذهب والتي تصبغت الساحة في بداية القرن الثاني عشر، قامت على أسطورة توقير المعلم السماوي Celestial Master، والاعتراف بسلطانه، تلك العقيدة التي وصلت عبر الأجيال من شانج - ملو - لنج Chang Tao - Ling (P. 391)، وتزعم الأسطورة أنه كان يستطيع بمسبقة أن يقتل الشياطين وهي على بعد آلاف الأميال، وأن خاتمه كان قوياً قوة لا تستطيع معها الأرواح الشريرة كسرها. كما تزعم أسراراً كثيرة ارتبطت برقاءه ونباويته، وحفظت الأجيال المتعاقبة هذه الأقاويل وتدولتها. وما يقال له المعلم السماوي كان في الحقيقة رئيساً لجماعة من السحرة التاميين له، كان يهب الواحد منهم شهادة (دبلوما diploma) في فنون السحر. وكان هو واتباعه يقدمون التماويذ لائقاء أخطار الأساطار

وأخطار الجفاف وأخطار الأرواح الشريرة، كما كانت هذه الرقى والتعاويذ تُستخدم كوسيط أو كشفاعة (لقضاء الحاجات). لقد كان هؤلاء السحرة يعيشون مع الناس العاديين وكان يتزوجون، وهم في هذا يختلفون عن السحرة الطاويين الذين لم يكونوا يتزوجون، وكنوا يعيشون في جماعات في الأديرة يمارسون حياة التقشف والتأمل، ووصل هؤلاء السحرة بالمعمل خلال حكم أسرة تانج ومنج إلى البلاط، وأكل إليهم التعامل بأسعارهم مع الفضيضات ومد البصر المرتفع والجفاف والمذنبات، وكانوا يُكرّمون لخدماتهم.

أما في شمال الصين، فقد كانت أكبر مجموعة هي التي تدين بمذهب «إتنام الحقيقية» Perfecting the True (شوان شن Chuan - Chen) التي أسسها شيو شانج شون Ch'iu Chang Ch'un، الذي دعاه الإمبراطور في سنة ١٢٨٠ إليهم مع ثمانية من حواريه في معبد السحابة البيضاء بالقرب من بكين Peking، وعقب هذا أصبح هذا المعبد مركزاً لهذا المذهب، وكانت تعاليمه متمشية مع الطبيعة nature يجب أن يكون المرء هادئاً ساكناً بسيطاً وفي حالة سلام مع نفسه. وكان اتباع هذا المذهب يعملون بجد شديد يُتجوز طعامهم ويسمون للاستقلال الاجتماعي (عدم التمويل على الآخرين)، وكانوا جميعاً رجال دين طاويين ملتزمين تركوا منازلهم وعاشوا على تناول النباتات، وعاشوا في الأديرة، ولا يتزوجون، ويصومون في مناسبات معينة، ولا يشربون الكحول. ومن ملامح هذه المدرسة الميل إلى توحيد الطاوية والكونفوشيوسية واليونانية في دين واحد.

وبالإضافة لهذين المذهبين كانت توجد مذاهب أخرى، لكنها كانت قليلة الأهمية. وكان هناك قدر من التسامح المتبادل بين كل هذه المجموعات الطاوية، كما كان هناك قدر من التعاون بين قادتها (أو شيوخها). وأقامت هذه الجمعيات مجموعات عسكرية لمقاومة التتار ولعبت دوراً في حركات المقاومة ضد الغزاة.

وبطبيعة الحال، لعبت الطاوية أيضاً دوراً قيادياً في الجمعيات السرية التي وجدت الممارسة السياسية فيها تمهيداً عن نغمها بقيادة المانشو^(٥) Manchus (١٦٤٤ - ١٩١١). وإذا نظرنا خلال التطور الخارجي المسيحي الخافض لتمردي التاي بنج T'ai Ping وزعيمهم يمكن أن نجد كثيراً من روح من أدعى أنه المسيح المنتظر ومعنى به شانج شيو Chang Shuo (أو التاي بنج القديم).

(٥) شعب منشوريا المتغولي الذي غزا الصين وكان فيها سلالة حاكمة منذ سنة ١٦٤٤

وفي بداية القرن الحالى وجئنا عقائد وممارسات دينية طلوية ما زالت تصارسها الكثير من الجمعيات السرية، ومن بينها جمعية Kuan Tao - 1 (Pervading Unity - Tao) أو نشر عقيدة وحدة الطاو. ويقول أصحاب هذا المذهب إن الواحد the One هو جذر كل شيء وأنه يتغلغل منتشراً في كل الوجود، وأن الكون سيمر بمعد من الكوارث الكبرى ستنتهى الحقبة الكونية، وعلى وفق هذه العقيدة نجس الآن في وسط الكارثة أو المحنة الثالثة، لكن الأم الكبيرة السامية بالحياة "Old Mother Transcending Life ستقنننا (الاسم الصينى: Wu - Sheng Lao - mu)، وكانت عبادة هذه الربة تتطور بالفعل في عهد أسرة Ming الحاكمة، وقد أصبحت هذه الربة فيما بعد ربة مهمة لكل هذه الجمعيات الدينية، وكان أتباع هذا المذهب قد كرسوا كثيراً من وقتهم للرفى والتماويد واستخدام اللوحات السحرية التى قالوا إنها تُكتب لتقائنها عند لمسها بالأصابع، وممارسة الأسرار الثلاثة المتصلة بعلامات الإصبع (٩) والتفوه بالمبارات السحرية، وكانوا يمتعون عن اللحوم والكحول والتوباكو. وكانوا يعبثون الصور المرتبطة بكل الأديان ويلون السوترات Sutras الخاصة بكل من البوذية والطاوية (السوترات أى الكتابات المقدسة). وخلال الحرب العالمية الثانية كانت هذه الجمعية نشطة جداً خاصة في شمال الصين.

ومن بين هذه المذاهب الأخرى مذهب (باحة الطاو) أو (طاو يوان Tao Yuan)، ويسمى أيضاً (جمعية الطاو والتى Te)، وبدأت هذه الجمعية نشاطها في تسينان في حوالى سنة ١٩٢١، عندما أتى الوحى من خلال اللوحة السحرية (التى تُكتب لتقائنها بمحرد اللمس بشكل إعجازى أو سحرى). وسرعان ما انتشرت في شمال الصين ومنطقة يانجست Yangste، بل وفتحت لها فرعاً في اليابان. وفي سنة ١٩٢٧، قيل إن أعضائها بلغوا ثلاثين ألفاً، وكل من بينها يشتمل على خمس فاعات، واحدة للعبادة والثانية لقراءة الكتاب المقدس والثالثة للتعامل والرابعة للدعوة والخامسة للإحسان. وأتباع هذا المذهب يعبثون الرب الطاوى القديم (الواحد الأعظم)، ووضعوا تحت المذبح الخاص به أسماء كونفوشيوس ولأو تشو وبودا، وكذلك رمز المسيحية ورمز الإسلام. وهم يركزون على الجمع بين السعاء والإنسان في أمور الروح، وعلى روح الأخوة العالمية على الأرض. ولأن هذه الجمعية تركز تركيزاً كبيراً على الإحسان، فقد أصبح اسمها أخيراً «جمعية الصليب الموقوف الأحمر العالمى Universal Red Swastika Society».

وكان هناك منخبٌ ممرى أيضاً في شانغتونج كان على كل المنتمين إليه أن يتخلوا عن ممتلكاتهم الخاصة للجمعية. ومن هنا يمكننا القول إن الشيوعية - كما تم تطبيقها في المجتمعات المسيحية الأولى - قد تكون كامنة في مجتمعات طاوية صنيعة هي بعض أرجاء الصين طوال عصور التاريخ.

وبعد ثورة سنة ١٩١١ التي أنهت حكم أسرة المانشو Manchu كانت هناك فترة بدت فيها الجمعيات السرية تشكل القوى الحقيقية في الصين، لقد طورت تشكيلات عصابية ومارست قطع الطرق على نطاق واسع وشغلوا المناصب المهمة وأرهبوا الشعب. وعندما وصل ماو تسي - تونج إلى السلطة، كان من بين إجراءاته الأولى إقناء هؤلاء المفسدين إما بتوجيههم لمقاومة الغزاة الأجانب أو بإحضائهم للمدانة الاجتماعية، وهي سنة ١٠٤٩، تم القبض على أعضاء جمعية (I Kuwan Tao)، وهي سنة ١٩٥١ انتهر الباقون منهم هي قيد الحياة فرصة الغزو المام وارتدوا عن معتقداتهم بأعداد كبيرة. وارتبطت بعض الجمعيات السرية بجماعة شيانج كاي - شيك أو أصحاب الأراضي السابقين، وبطبيعة الحال فقد صنفت حكومة ماو تسي - تونج ممتلكاتهم.

وهي سنة ١٩٤٩، غادر آخر رعيهم للذهب شنجنجى - Cheng (وهو المعلم السماوى رقم ٦٢) أرض الصين وأصبح لاجئاً في فورموزا. وربما سيختفى - باختفائه - إلى الأبد هذا الشكل المسطح من أشكال الطاوية الذى استغرق أتباعه في الرقى والتماوى والمعبر، والقداسات القائمة على الموتى بموسيقاها المزعجة.

الطاوية اليوم

الطاوية كنين - على أية حال - لم تمت. إنها حية ولكن لأنها كانت دوماً ديناً صينياً ولم تنتشر دعوتها أبداً بين غير الصينيين، فلا نمرى إلا القليل عن وضعها العالى في الصين. ومع هذا، فقد كانت وما زالت وربما ستظل جزءاً متمماً لأسلوب الحياة الصينى. إنها توجه دعوة مباشرة لحب الصينيين المتأصل لجمال بلادهم وروح الاحترام والتوقير التى هي انعكاس لهذا الجمال في روح الصينى. لقد كانت الطاوية دوماً بمفهومها الأساسى هي عبادة الطبيعة من خلال الإنسان وبقوه، ومحاولة لإحداث تناسق (هارمونية) بينهما (الطبيعة والإنسان) والتعلمية أو الكمال بالنسبة للطاويين ليس هو التصدى للطبيعة، وإنما أن يهب المرء نفسه كلية لها. وهذا أدى إلى بروز أفضل الصفات في الشخصية الصينية ووصل بها إلى معايير أخلاقية سامية. حياة السلام

في المعابد والمعمارة المتقنة المتمثلة مع المناظر الطبيعية في الصين، والنضال من أجل التلهم والاتحاد مع الطبيعة بالتأمل، كل هذا لن يبعدها عن العقل الصيني الحقيقي.

ولأنها ارتبطت بالجمميات السرية تمرصت (أي الطاوية) للاضطهاد عدة سنين لحق فيها دمار كبير بمعابدها وأضرحتها. لكن كل هذا توقف الآن فتم إصلاح المعابد وأصبحت الصور التي هي محل توقير وعبادة محمية. وأصبحت الطاوية مرة أخرى بمثابة دين الدولة الذي تعترف به الحكومة الحالية. وهي ١٢ أبريل سنة ١٩٥٧، تكويت الجمعية الطاوية الصينية رسمياً في بكين عند انتهاء أعمال مؤتمر حضره رجال دين طاويون وراعيات طاويات من مختلف أنحاء الدولة، وتم انتخاب يوه شونج - تاي Yueh Chung - tai رئيس دير تاي شنج - كونج T'ai- Ch'ing Kung في شنيانج Shenyang وعضو اللجنة الوطنية للشعب الصيني - رقيباً للجمعية. وهدف الجمعية هو توحيد الطاويين في الدولة، وتطوير التراث الطاوي، ودعم البناء الاشتراكي للدولة، والمشاركة في حركة السلام العالمي، ومساعدة الحكومة لتحقيق سياسة الحرية الدينية. ومن المؤكد أن الطاوية بقرائنها في موقع ممتاز يمكنها من تطوير سياسة التعايش السلمي وتحمسين الأوضاع الاجتماعية للناس. والأهم من هذا، فإن الطاوية متقدم للصين حصناً فكرياً يحميها من أن تكون قلعة روحياً لأي من القوى الروحية (الدينية) الأخرى في عالمنا المعاصر.

الخاتمة

استعرضنا الآن الأديان الأسامية التي ما زال الناس يعيشون بها حتى اليوم. والصورة التي نتجت من هذا العرض تُظهر النشوش والاضطراب طالما أن مجرد تتبع هذه الأديان وسرد محتواها يُظهر بشكل بارز ما بينها من اختلافات حادة. وفي هذه الخاتمة سنحاول إضفاء معنى على هذه الاختلافات، وسنحاول أيضا التركيز على مستقبل الأديان المختلفة في عصرنا - عصر التكنولوجيا، عندما يتمنّى على هذه الأديان جميعاً مواجهة تحدى الحضارة العلمانية التي غمرت العالم.

فحتى الآن وجدنا الأديان الكبرى تقدم أيضا الإطار الاجتماعي للمجتمع الذي تنسبده. ففي كل مكان نحطم هذا الإطار الاجتماعي القائم على الدين على نحو خالص. مفسحاً الطريق لنظام من الأخلاق الاجتماعية مُستقى - في الحقيقة - إلى حد كبير من المسيحية التي تغلّى الغرب عنها جرئاً كدين عقائدي، وأوضح دليل على هذا هو تغير اتجاه المسلمين والهندوس نحو تعدد الزوجات وزواج الأطفال. وعلى أية حال، ففي العالم المسيحي نفسه أصبحت الأخلاق المسيحية والمعتقدات المسيحية موضع شك بشكل متزايد، فعلى حين وجدنا تعدد الزوجات في الهند ولدى المسلمين لم يمد محترماً، ففي الغرب وخاصة في الولايات المتحدة ظهر تعدد الزوجات بشكل آخر: إذ أدت سهولة الطلاق إلى شيوع الزواج بأكثر من زوجة على التعاقب.

وكانت المسيحية هي أول دين كان عليه أن يواجه فكرة العلمانية الكاملة التي وجدت أكمل تعبير عن نفسها في حركة التنوير الفرنسية French Enlightenment. لقد أصبح حق الكنييسة في تقديم الإطار الذي يجب أن يعيش الناس من خلاله مسألة

لا تلقى قبولا عاما، أو بتعبير آخر أصبحت موضع شك، لقد كان تأثير التتوير ضرورياً ومفيداً لأنه أجبر الكنائس المسيحية على إعادة تقويم مواقفها والتخلي عن تراثها الميت لمواجهة التحدي. وربما كان من المحتمل أن عدد المسيحيين المسجلين رسمياً كمسيحيين لا يزال في تناقص، ولا ندري حقيقة ما إذا كان المسيحيون المؤمنون فعلاً بالمسيحية يتناقضون أيضاً أم لا. وحيوية الكنيسة الكاثوليكية المتزايدة بالإضاءة إلى زيادة وعي الهوتستنتية بضرورة التقارب مع الكاثوليكية، تظهر أن الفرعين الكبيرين للمسيحية القريبة في النهاية من الحيوية

وماذا عن الأديان الأخرى. وكيف سنواجه تحديات العصر؟ إننا نجد في كل مكان في آسيا التي تستقطب من جديد، أن طبقة «المثقفين والمفكرين» يبتعدون عن الدين^(٥) تماماً، كما كان هد الاتجاه نمسه سائداً بين هذه الطبقة نفسها في أوروبا في القرن الثامن عشر. فهمهم خلفية آسيا تبدو كفتحة لتبعية لها للدين وحصوعها له بشكل لا يحتمل الجدل، والتطور المدهش للمعلوم في الغرب والاهتمام على وسائل الإنتاج يبشرون وراء الخلفية الكامنة لدى رجل العلم في استحقاقه بالدين. وهذا بطبيعة الحال تبسيط للأمور أكثر مما ينبغي طالما أنه لا تناقض بين العلم والمسيحية بشكل أساسي، وعلى أية حال، فهذا لا يخبر الحقيقة التي مهادنا أن الأسويين يوازنون بين التقدم العلمي ورفضهم للمعتقدات الدينية، وكحقيقة فعلية يمكن أن نسوق الدليل على أن التقدم العلمي لا يمكن أن يكون إلا في حصاره يركز ديمها بصرامة على حقيقة العالم (أو الكون)، أو بتعبير آخر على حقيقة أن العالم (أو الكون) له وجود حقيقي، ويتميز أن هذه الحقيقة قد تأكدت بتجسد الرب في جسد بشري^(٥٥). وإذا كان العالم (أو الكون) حقيقة وهماً أو خداعاً كما تقول مدرسة مهمة في الفلسفة الهندوسية (P 238)، أو أنه يُعاد خلقه من جديد بشكل دائم كما تقول بعض النظريات السرية^{٥٥٥} عند

(٥) معظم الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي ارتكزت على تنمية الدين مما علق به من خرافات وليس إنكار الدين الإسلامي جملة وتفصيلاً. وأهتم المسلمون في الماضي ولا يزالون - بربط آيات القرآن الكريم بالكتشافات العلمية، مؤكداً على الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وعدم تعارضه مع علوم العصر (الترجم).

(٥٥) الباباويون لا يؤمنون بذلك وكذلك الميثاق المسيحية وبعض الميثاق الهندية، بل وبعض الأناهب المسيحية، ومع هذا فانقسم العلم عندهم واضح. كما أن تجسد الرب ليس هو الدليل على كون العالم حقيقة، إلا يؤكد ذلك أيضاً أن الرب (الله) قد أرسل رسلاً من الهنود (الترجم).

المسلمين^(*) (p. 200) لأصبح الدافع للبحث العلمي وأهبا. وعلى أية حال، فالصراع القديم بين الدين والعلم قد انتهى إلى حد كبير لأنه كان قائماً على سوء فهم. لقد أصبح على الدين المنظم مواجهة تحديات أخطر بكثير ممثلة في المادية سواء في شكلها الفج أم في شكلها الماركسي. وقد حاولنا أن نحلل الماركسية^(**) في الفصل الأخير من هذه الموسوعة، ورأينا كيف أنها أيضاً بعدم توضيحها الحد الفاصل بين المادة والنفس (أو العقل) وبتفجيرها الشديد للمادة الحاملة للنفس - كانت تكون أحد أدیان الحلول. أما المادية الجدلية، فكان يمكنها الانتفاء مع أدیان الحلول الخالصة على أرضية مشتركة. ولقد كان يمكن اعتبارها جميعاً طريقة لرسم صورة على نحو أو آخر للتحليل الماركسي لطبيعة العالم التي نعيش فيه. هلالدية الماركسية يمكن اعتبارها نظرات حلولية كاملة كحلّو الدين الهندي والدين الصيني. فقد حلت قوانين الطبيعة الخالدة محل الأرباب. إن هذا لا يمكن إلا أن يذكرنا بالفيلسوف الهندوسي أو اليوذي بنظرة المتبصرة العميقة التي تفهد أن البراهمان Brahman يوحى نفسه في أشكال لا نهاية لتفجيرها، أو القول بأن مجلة السامسارا (الميلاد وإعادة الميلاد من جديد...) تعمل ضد انتزاعنا حيث الخلود والأبدية واللاتفير.

وعلى كل حال، فالأقرب إلى الهندوسية والبودية هو سيكولوجيا يونج (نظريات يونج في علم النفس) فهذه النظريات تفسر كثيراً مما هو أساسي في هذين الدينين من خلال مصطلحات سيكولوجية حالية. فعندما يوارى يوج «صورة الرب God - image» مع النموذج الأصلي «النفس Self»، إنما هو يعبر بمصطلحاته السيكولوجية عن فكرة الروح أو النفس (human) في الهندوسية القديمة. وكذلك عن البراهمان الذي هو أساس الكون كله. لقد أكد يوج هذه المفهومة الهندوسية المحورية لكن من خلال مصطلحات لا تتعامل مع موجود موضوعي (غير ذاتي) وإنما مع حالات سيكولوجية ذاتية (غير موضوعية). لقد اختصر يوج الأديان كلها في أساليب (أو وسائل أو تقنيات) لتحقيق التكامل السيكولوجي. إن اتجاهه هذا اتجاه هندي تقليدي وجرى التعبير عنه بشكل محكم في قول رامانا كريشنا: «كل الأديان صحيحة» (p. 257) وهو قول يماو أن أيّا منها (بمفرده) ليس صحيحة.

(*) المؤلف هنا يتحدث عن نظريات لم يعد لها وجود وعن اتجاهات تصوفية تعلقت أخيراً (الترجم)

(**) هذا الفصل الخامس بالدين للفرسي وهو الفصل الأخير (٦ - صفحات) لأن الأحداث تجاوزته (الترجم).

واتجاه يونج نحو الدين اتجاه نمطى لرد الفعل العرسي العلماني على هيمنة الدين التي استمرت طويلا والتي ادعى هوبا - اى الدين - امتلاكه للحقيقة المطلقة التي لا يمتلكها سواه. ولا يقل نمطية رد فعل مفكر معاصر كبير آخر ونعني به ارنولد توينيس. فكل الأديان فيما يرى توينيس تعبير عن حقائق أساسية، والاختلافات بينها إنما هي فقط هي غير الأساسية.

وهذه الحقائق - فيما يقول - هي:

- (١) «من المؤكد أن الإنسان نفسه ليس هو أعظم الموجودات الروحية في الكون».
- (٢) «هناك وجود في الكون، هو من الناحية الروحية أعظم من الإنسان».
- (٣) «في الحياة البشرية لهمت المعرفة هدفا في حد ذاتها وإنما هي وسيلة للعمل».
- (٤) هدف الإنسان هو البحث عن المشتركة مع الحضور الكائن فيما وراء الطبيعة ليعقق التماسق مع الحقيقة الروحية المطلقة.
- (٥) النفس الإنسانية لا يمكنها أن تكون في تماسق مع الحقيقة المطلقة إلا بتخليها عن التركيز حول ذاتها أو التمسح حول ذاتها.
- (٦) للحقيقة المطلقة جانبها غير الشخصي وجانبها الشخصي.
- (٧) «الجانب الشخصي أي (الرب God) لا بد أن يكون صالحا ومهيئاً» (An Historian's Approach to Religion, 1956 p.273).

ورغم هذه التعميمات العريضة التي اعتبرها توينيس «حقائق» دينية أساسية، إلا أن الواقع يشير إلى أنها غير مشتركة حتى بين الأديان النسبية التي تناولها، كما يقر بذلك كل من قرأ موسوعتنا تلك. فبالنسبة للشهادتنا *Versata* غير الشوية وكذلك بالنسبة لليوديين النيرافانيين واليانبيين، يُعتبر الإنسان في جوهره الخالد هو الوجود الروحي الأعظم في الكون. وما قال توينيس، إنه الحقيقة الثانية لا تقبله المدارس الفكرية الثلاث الأتف ذكرها في المملور السابقة. أما ما قال إنه الحقيقة الرابعة (هدف الإنسان هو التوحد مع الخالق أو مشاركته) فلا يقبله الإسلام السني، وإن قبله الصوفية المسلمون، كما أن من المشكوك فيه أن أي يهودي غير قبالي (غير متصوف) يوافق على أن لله (سبعانه) أي جلتب غير مُشخص، وهي أحياناً نادرة يبدو الله في العهد القديم (التوراة)

وما ألحق بها) معناه في التشخيص (المقصود الاتجاه التسمييه). وفي الواقع، لا نجد معظم المسيحيين يسلمون بوجود «حلب غير مشخص للحقيقة المطلقة» لأن هذا قد يكون هراء ينزع المعنى من أبوة الرب etherhood أو الحلب الربوبي في الأب (إشارة للتثليث المسيحي) التي يركز عليها المسيحيون تركيزاً شديداً، لأن الرب الأب في المسيحية كراس لفكرة الألوهية هو «الحقيقة المطلقة». ومجد أيضاً يهوه Yahweh في العهد القديم هو «خالق البشر» (p. 31) والله في الإسلام (يضل من يشاء) (p. 189)، لذا فقلما بوصف بأنه حبر خالص^(٥). «فالحقائق الأساسية المتفق عليها بين الأديان، والتي ذكرها البروفيسور توينبي لا تتفق - للأسف مع الواقع. لقد نسب إلى الأديان الكبرى ما أحب هو أن يكون، أو بتعبير آخر عرض تعكيره الخاص ورغباته الخاصة على الواقع المعالف لهذا التفكير وتلك الرغبات.

يبدو أن توينبي كان يفكر في أنه من الممكن أن نصل إلى نوع من «التوليفة الأصغر» تتكون منها الحقائق الأساسية لتزرع الأديان الكبرى عنها ما هو «غير أساسي». وهو في هذا متفق مع أحد الاتجاهات التوفيقية الحديثة في الهندوسية، لكنه من ناحية أخرى غير متفق مع اتجاه ظاهر في الموقف الديني هذه الأيام. وعلى أية حال، فإنه يتضجع للزرعة الأنانية الموروثة في كل الدين، والتي مؤداها، ادعاء كل دين أنه - هو وحده - الذي يملك الحقيقة^(٦)، وهذا الادعاء هو الذي يهب الدين - أي دين - الحياة. فكل أديان الوحي (الأديان السماوية)، يقول كل دين منها إنه وحده الصحيح، وقد أشرنا لهذا في المقدمة. وعلى أية حال، فمن الصحيح أيضاً أن البوذية تدعى أن هناك «طريقاً واحداً لتطهير الموجود أو بتعبير آخر جعله طاهراً» (p. 268) وأن هذه الحقيقة واحدة لا ثاني لها. (p. 283). والبوذية إذاً - هي دعواها الأصلية - دين يدعى الانفراد بمعرفة الحقيقة مثله في ذلك مثل أي دين من الأديان السماوية الثلاثة ذات الأصل السامي Semitic. لكن بين أديان التوحيد الثلاثة هذه، والبودية فرق أساسي لأن ما هو محل نزاع بين هذه الأديان السامية هو مصدر حيوية للبودية. فاليهودية تنكر المسيح (مسيح) ودعوته، كما تنكر نبوة محمد ﷺ، والمسيحية تنكر أيضاً دعوة محمد ﷺ. وما هو محل خلاف هو مدى صحة دعوى المسيح في أنه ابن الله، ومدى صحة دعوى محمد ﷺ في

(٥) الله سبحانه وتعالى - في الإسلام - هو خير خالص، رغم أسمائه العمتى (للمعدة الماتى) (الترجم)

(٦) ضم الإسلام كل الأفكار الصالحة للأديان السابقة عليه. (الترجم).

انه خاتم الأنبياء الذين أرسلهم الله: لكن الأديان السماوية الثلاثة لا تختلف حول وجود الله وحول تدخله في مجريات التاريخ البشرى. ومن ناحية أخرى، فمسألة وجود الله أو عدم وجوده مسألة لا تضي البوذية هي شيء حيث إن الأديان السماوية (السماوية) تهتم بعلاقة الله بالإنسان، أما البوذية فتقول بتحقيق انتمتق الإنسان من هذا العالم (أو هذه الدنيا World) ومن كل عوالم أخرى آتية. ليس هناك صراع إذاً بين البوذية والأديان السماوية لأنهما يتعاملان مع قضايا مختلفة تماماً. والحقيقة أن الدين على وفق ما قالت الأنسة هورنر Horner «ليس هو المصطلح المصالح تماماً لإطلاقه على البوذية» (p.267) وربما كان من الأصح كثيراً أن نقول إن البوذية هي «سيكولوجيا الأعماق» أو «عمق السيكولوجيا depth psychology».

إنه إذاً لخطأ منهجى أن نتعامل مع الأديان الكبرى في العالم كظاهرة متوازية وأن نعاملها جميعاً - كما حملها البروفيسور تويبى - بهذه «الحقائق الأساسية» التي ذكرها بشكل غير موضوعى. ومما يشاها أيضاً مع حقائق التاريخ إلا نحاول التمييز بين الحقائق الأساسية لأى دين من ناحية وما ألحق به أو التحم به بشكل غير طبعى، أو بتمبير آخر دون تمبير الإضافات الخارجية أو المريبة التي أقحمت عليه. فرغم الاختلافات الكبيرة بين بودية الثيرالهدا وبودية الماهايانا، فقد كان الدكتور كونز Conze على حق تماماً في قوله عن الماهايانيين «لكنهم لم يعرفوا عن هدف كل البوذيين، إلا وهو «قمع الدات، وإماتة الفردية المنفصلة عن المجموع» (p.308) فما قال به تويبى من الحقائق الأساسية يطبق وحده على روح البوذية. ومثل هذه الفكرة المثالية غريبة تماماً على روح اليهودية والمسيحية والإسلام، اللهم إلا في ظهوراتها عبر السلفية أو غير الأصولية (أو غير المنتهية).

فلكى نجعل معنى للبنية العامة لأديان العالم ومعتقداته، لابد أن نفهم بوضوح المقدمات التي انطلقت منها. فالمقدمة التي انطلق منها الدين اليهودى فيما يتعلق بطبيعة الإنسان هي أنه مخلوق مكون من روح وجسم ارتباطاً لا فكاًك منه (أي روح وجسم متسدان أبداً) وعلى هذا فرغم أن الروح تبقى بعد الموت فإنها تبقى نصف إنسان فقط، حقيقة إنها النصف الأكثر نائلة، إلا أنها نصف على أية حال. فبالخلاص إذاً يعنى اجتماع الروح والجسد مرة أخرى «في الحقبة الجعيدة لمملكة الرب» (p.34) وهذه الفكرة تختلف بشكل مثير عن فكرة الهنود عن الإنسان والتي تنصب إلى أن الروح

إما منفصلة تماماً عن الجسد (p.237) رغم اتصالها به اتصالاً مؤقتاً، أو أنها (هى وكل عالم المكان والزمان) لا تحتلف إلا قليلاً عن الحلم أو أنها أقرب ما تكون إلى الحُيالات. إنها تشبه تضييلات ساحره (p.238)، وإذا كان النظر لطبيعة الإنسان على هذا النحو، فالخلاص إذ لا يكون إلا بتغليص الروح نهائياً من الجسد ومن المادة. فطبيعة القداسة لم تعد هى محور الأهمية القصوى فليس أسراً مهماً جداً أن يمتد الإنسان فى رب واحد أو عدة أرباب أو ينكر وجود الأرباب تماماً (٢٠) (p.241)

وعلى النحو نفسه نجد فى بوذية الماهايانا أن الفكرة العليا للبوديسانتا Bo-dhisattva الذى يتطلع ليكون بودا، تعنى أنه يعمل على مساعدة المخلوقات، «بأن يؤجل دخوله فى بركان النيران Nirvana والهروب من دورة الحياة والموت أو الميلاد مالموت فالميلاد....» (p.299) هذه العكرة جرت ممارستها على نحو ما بالحقيقة المتأصلة الأساسية التى تفهد أنه فى «الحقيقة العملية لا بوذات ولا بوديسانتات ولا تمامات ولا مراحل ولا فراديس (جمع فردوس)» (p.306) فأرباب الهندوسية وبوديسانتات بوذية الماهايانا مهما كانوا متواصلين فى الخيال الشعبى إلا أنهم أبداً ليسوا فى مكانة الإله الواحد الذى يؤمن به أدبى السموات، ذلك لأن هذه الأرباب وهؤلاء البوديسانتات محل شك دائماً فى مواجهة الفلسفة الأحادية monist لكننا المقيدتين؛ إذ يطبق على هؤلاء الأرباب والبوديسانتات قول فولتير المأثور: «إذا لم يكن الله موجوداً لكان من الضرورى أن نوجده أو نخترعه».

فالهندوسية الكلاسيكية والبوذية الكلاسيكية، كلتاهما - فى الأساس - دينا هروب، ولا شك أنهما عملاً بقوة على تشكيل نمط خاص من التفكير a certain type of mind. والحقيقة أن كليهما فقد معنى الهدف، لأنهما يعتبران أن «الحياة العادية غير مرضية ولا أمل فيها مليئة بالآلام والأحزان الدائمة، وهى غير مجدية فى كل الأحوال» (p.301). ومثل هذه الأديان، رغم فائدتها كملاج للمادية المستشرية، إلا أنها فى خاتمة المطاف غير مرضية من الناحية السيكلوجية لأنها تنزع من الوجود الإنسانى - كما نعرفه - كل معنى. وه الإصلاح reform الذى تم داخل الهندوسية نفسها خلال القرن ونصف القرن الأخيرين دليل كاف على أن الفلسفة القديمة للمصور الكلاسيكية قد اتضح أنها قاصرة. وأكثر من هذا، فالنظرة اليهودية الكلاسيكية والتى تعيد أن الإنسان ليس مجرد روح وجدت دعماً من فلسفة الصيغيين للصيغيين بالخدع، يقول هو يى Hu Yin الكونفوشيوسى فى معرض نقده للبوذية:

(٢٠) المؤلف يعرض وجهة نظر الأديان الهندية. (المترجم).

«الإنسان كائن حي لكن البوذية لا تحدثنا عن الحياة وإنما عن الموت. وكل أمور النبتة مريثة واليونيون لا يحدوثونا عن الظاهر وإنما عن المختفى. وبعد أن يموت الإنسان يُسمى شعباً. إن البوذية لا تحدثنا عن بشر وإنما تحدثنا عن أشباح... إن ما يحسم كيفية مسلكنا في الحياة المادية هو المبدأ الخلقى؛ لكن البوذيين لا يحدثونا عن المبدأ الخلقى (بضم الخاء) وإنما عن خداع الإدراك الحسى. إنهم يحدثونا عن ميلاد قادم وعن حياة سابقة لا عن الحياة الحالية التى نحياها. وللرؤية والسمع والمكر والمنافشات براهين حقيقية لكن البوذيين لا يعتبرونها حقائق. وإنما يحدثونا عما لا يمكن للعين والأذن إدراكه وعما لا يمكن للفكر الوصول إليه» (pp.365-6)

وإذا كانت هذه هى نظرة المسيحيين للبوذية، فليس من المستغرب إذاً أن تحقق الماركسية هذا الانتصار السهل فى الصين، لأن الشيوعية لديها التوافقية الشرقية الخاصة بها التى يمكنها بها ترويض (الدرما) الخالدة من بين ركائز المفاهيم ولديها العلاج الفعال الإيجابى لشروط السامسارا (دورة الميلاد والموت والولادة... أى عقيدة التناسخ). وبينما تقدم البوذية الخلاص الفردى بطمس فردية الفرد فى اللاميلاد واللااستقبال *womb & unbecome*، فإن الماركسية تقدم خلاصاً جماعياً هنا والآن فى مجتمع «متراعى متناغم» حيث لا يُطلب من المرد أن يتمثل بالبراهمان أو الطاو Tao بل أن يعيش ويكدر مع أخيه الإنسان بشكل جماعى.

بل إن الشيوعية الماركسية ويونية الماهيانا متفارتان فلسفياً. يقول الدكتور كونز Conze: «إن كاتا مواء، عندئذ يكون أيضاً المطلق Absolute مساوياً للنسبى، وغير المشروط، مساوياً للمشروط، والتفرقاتنا مساوية للمسامارا (التناسخ)» (p.317). وبالنسبة لإنجلز Engels، فإن «الخالدة» الذى هو (التفرقاتنا) بالنسبة للبوذية هو قانون الطبيعة (p.411) الذى هو اللامحدود وبالتالي المطلق (Ibid) لكن المحدود واللامحدود لا يستبعد أحدهما الآخر. «إنهما قطبان لا يمثلان الحقيقة إلا إن تبادلا العمل أو بتعبير آخر عملاً على نحو تبادلى، أى من خلال فروق فى نطاق الوحدة» (Ibid). فالنظامان من الناحية الفلسفية لا يعورهما التشابه مادام كلاهما يوارن بين العقل والمادة أو التفرقاتنا والمسامارا؛ لكن هذه المولزنة تعمل فى اتجاهين عكسيين. وبينما التفرقاتنا هى القطب الوحيد بالنسبة للبوذيين، فإن المادة (أو المسامارا) هى المهمة - بل لها كل الأهمية - عند الماركسيين. فبالنسبة للماركسي ليس القطب المقابل

للعادة هو ببساطة شيء خالد، وإنما قانون دائم ينظم كل تغيير. فإن تعيش متمشياً مع هذا القانون يعنى أنك تعيش متمشياً مع الطبيعة نفسها. إن هذا يعنى أنك تحقق (النيرفانا) هنا والآن وفي نطاق الزمان والمكان. انظر في ضوء هذا انتصار الشيوعية في الصين باعتباره يمثل انتصار المادة على الروح أو السامسارا على النيرفانا. وإقرار بودية الماهيانا بالروح والمادة معا لأبد من اعتباره ثورة طليعية ضد فكرة اعتبار المادة ليست أكثر من سجن للروح.

وسيتضح أن النظرة الهندية لطبيعة الإنسان لأبد أن تكون صحيحة، فما يؤكد عليه الدين الهندي هو أن الموت المادي (موت الجسد) حقيقة لا جدال فيها، لكن خلود جوهر الروح يمكن بالدرجة نفسها ممارستها من خلال المشوة اليوجية *Yogic trance*. وبطبيعة الحال، فإن هذه التجربة ليست مقصورة على الهند وإنما هي تجربة تملود الظهور في كل الأزمنة وكل الأماكن في التزعمات الباطنية أو الصوفية. إن هذه التجربة تعبر عن كراهية الدين الهندي الكلاسي ولزوائه للجسد وكل ما يأتيه من عمل، لأن الجسد يموت ولا يمكنه أن يحيا من جديد. غير أن الاعتقاد في أن الجسد كان في وقت من الأوقات خالداً بكاد يكون هو الملصق الشامل للعقائد البدائية، وهناك اعتقاد معاصر مفاده أنه يمكن إنشاء هذا الجسد بشأ آخر، ويوضح هذا على خير وجه في المحاولات المثيرة للشفقة التي يقوم بها الطاوويون لتحقيق خلود الجسد في هذه الحياة (pp.387-388).

والعقيدة السامية والزرادشتية عن بعث الجسد ليست شائعة تماماً هذه الأيام^(*). بل وأصبحت إلى حد كبير موضع استهزاء لكنها الطريقة الوحيدة التي يمكن بها الاحتفاظ بالفكرة النمطية للإنسان عند هذه الأديان (السامية) وكذلك عند الزرادشتيين والطاويين. فإن تكون إنساناً يعنى أن يكون لك جسد تُفخ فيه روح، ورغم أن الروح تظل ياقية بمعنى من المعاني فإن الإنسان لا يكون إنساناً (بعد ذلك) إلا إذا تم إحياء جسده أيضاً. ولا تستطيع اليهودية ولا الزرادشتية ولا الإسلام تبرير الاعتقاد في بعث الجسد سوى بالتصديق والإيمان، لكن فيما يتعلق ببعث يسوع المسيح يمكن للمسيحي أن يرى البشائر الأولى لخلوده جسداً وروحاً. هذا هو السبب في التركيز الشديد الذي يوليه الأورثوذكس الشرقيون لسالة «البعث» لأنها وعد الله للإنسان بأنه

(*) المسلمون يؤمنون بها بحق. (المترجم).

سوف يشارك في الحياة الكاملة للمسيح القائم (الذي سيقوم The risen Christ) الذي هو ليس إنساناً فحسب وإنما رباً أيضاً^(*). إن وجهتي النظر المسيحية والبوذية متعارضتان بشكل مثير. فبينما يتفق المسيحي مع البوذي في أن على الإنسان - كي يحقق حياة خالدة - أن ينكر نفسه، ويكره الحياة الدنيا (إنجيل يوحنا، ٢٥/١٢) فإنه يعمله هذا أن يختفى - بيماطة في شكل عائم من الوجود (وجود غير واضح ولا مُدرك). وإنما سيبدأ حياة جديدة كخلق جنده، بهدف المشاركة في حياة المسيح القائم، مشاركة قوامها الجسد والروح.

إن المظرتين (البوذية والمسيحية) للحلاص مرتبطتان بنظرتي الدينين لطبيعة الإنسان، وكل نظرة تمثل اتجاهًا مختلفًا للحياة والموت. فالساميون والزرادشتيون يرون الحياة الخالدة على أنها بقاء دائم للجسد والروح، وفيهما - أي في الجسد والروح - شيء على الأقل متصل بالمكان والزمان، أما اليهود فيرون الحياة الخالدة كشكل من الوجود يسمو بهما الزمان والمكان، أو يتميز آخر برتق ههنا الزمان والمكان ليصبح الزمان كله (الآن) لا (كان) ولا (سيكون). والجسد بالنسبة لليهود (شر) لا شيء إلا لأنه فإن ورائه، والجسد يتناسب مع انصامسارا (التنصيص أو الميلاد المتكرر من جديد) أي العوالم المتغيرة، بينما الخير في النيرفانا أو البراهمان حيث لا تغيير. أما الساميون فلا يرون الجسد شراً إلا لأنه رائل (بطلبته) وإنما بسبب الخمولية. وبينما لا ينكر المسيحي نجرية الهمفوسى أو المودى في خلود الروح وهو ما يسميه (النيرفانا)، فإنه ينكر أن هذا الخلود الروحي هو أقصى درجات البركة، ذلك لأنه حتى فيما يقول الموحلون^(**) الهندوس hindu theists الذين عارضوا أحدية monism شانكارا المتعجزة - قد تحققوا من أن خلود الروح وتجاوزها لحدود الزمان، ليس هو الهدف النهائي للوجود الإنساني الذي يعتبرونه هو توحيد الروح مع الرب واشتراكها معه، وإعادة اتحادها مع جسد متغير.

تقول المسيحية بأن يسوع المسيح قام من بين الموتى، وكانت تضعيته على الصليب قد رسعت من جديد علاقة الإنسان بالله، تلك العلاقة التي كانت قد تحطمت بسبب الخطيئة الأصلية. وفي الوقت نفسه، فإن بجسد الرب في حشد يعنى تهيئة كل المادة

(*) المسلمون يوافقون النسخ كدى عظيم، وكلمة صه القام إلى مريم ويؤمنون أن الله نفخ فيه من روحه لكنهم لا يوافقون على أنه الله أو أنهم ثلاث لاله. (المترجم)

(**) موسعون بالمعنى الولود في صحت الهندوسية. (المترجم)

وتطهيرها، والأورثوذكس خاصة يركزون على هذه المعركة، ويبحث الإنسان الرب بمعنى خلاص كل البشر روحاً وجسداً. والتميز الحديث لمقيدة رفع مريم العذراء إلى السماء Assumption يركز بدقة على هذا، لأنه بالإعلان عن أن مريم العذراء المباركة قد رفعت إلى السماء بجسدها وروحها تكون الكنيسة الكاثوليكية قد أعادت التركيز على أن الخلاص الذي تم في موضع الجمجمة Calvary (أو الجلجثة وهو الموضع الذي يقول المسيحيون إن المسيح قد صُلب فيه) هو خلاص للإنسان ككل لا لروحه فقط، وعلى هذا يجري النظر لمريم العذراء كأول مخلوق بشري متكامل يدخل حياة الأبدية.

إن التوازن الذي أحدثه نوربى بين المسيحية وبنوعية الهايانا قد أخطأ السبيل تماماً. فالبنوعية بكل أشكالها بين هروب - إنها هروب من عوالم السامسارا (الميلاد الدائم والموت الدائم والتناسخ) حيث الألم والمعاناة، أما المسيحية فدين يظهر المادة (لا يعتبرها رجساً) ويرفعها إلى مملكة الروح، أو تستخدم المصطلحات الهندية فنقول إن المسيحية تجعل السامسارا تشترك مع التهرطانا في طبيعتها. وفي الوقت نفسه، فهي - أي المسيحية - تدعوها لقبول هذه الدنيا بكل أفراحها المابرة وأحزانها لتجتاز الآلام وتعمل صليبا، لا لتحاول اكتشاف كيف نخلص أنفسنا من هذه الدنيا سواء بجهدنا أو بالاستعانة بالبوديساتفا (المعى أقرب ما يكون إلى الاستعانة بالولي الصالح - المترجم). وليس من مهمة محرر هذه الموسوعة أن يفرض على القارئ ما يعتقد أنه أكثر نهاية، فللقارئ أن يفكر ما يراه ملائماً لحل مشكلة الوجود الإنساني من خلال الحلول التي قدمتها الأديان الكبرى. وعلى أية حال، يبدو أن أمراً واحداً مؤكداً وهو أن الاختلافات التي تفصل الأديان الكبرى لا يمكن أن تنتهي فجأة على المدى المرص ليكون هناك دين واحد أو تركيبة أو توليفة تضم الأديان جميعاً، وإنما سيظل كل دين يدعو لأفكاره بهدف إنقاذ الأرواح وإزاحتها بما يعتقد أنه الحق، فما نحتاجه الآن هو أن نتعلم أن نكون صادقين بقدر ما يمكننا من صدق مع بعضنا في المجال الروحي. هذا ما قاله هنريك كرايمر Hendrik Kraemer في كتابه عن الدين والمسيحية، وهو قول صحيح. (Religion and Christian Faith, 1956, p. 134).

وفي هذه الأثناء ستواجه الأديان تحديين، هما: العلمانية المادية، والشيوعية الماركسية، والمسيحية - وحدها - هي المنهجية تماماً في هذه الواجهة. إلى أي مدى تستطيع أديان الحلول المتأصلة في الهمد مواجهة هذا التحدي؟ هذا ما سوف نراه

كثير من الديالكتيك المادى (الماركسى) ذو صلة بكثير من ديالكتيك الهندوسية والبوذية، فكلتا المادية (الماركسية) من ناحية والهندوسية والبوذية من ناحية أخرى تُحلّ الطبيعة محل الله، ولا يمكن ألا تكون هذه النقطة محل بحث وتأمل. وأكثر من هذا، وجد الماركسيون أنه من الملائم أن يتوافقوا مع الميكولوجيا التي قال بها يونج - Jun gyan Psychology فيكون فكر إنجلز Engels متوافقا مع فكر الطاو - تي شنج Tao te ching؛ ذلك لأن فكر يونج ليس أقل توافقا مع النظريات الميكولوجية التي تقول بها البوذية والهندوسية.

وعلى العكس من هذا، سيكون واضحا أن أديان التوحيد الثلاثة الكبرى التي تؤكد على حقيقة أن الله موجود ومهيمن وقادر وذو سلطة مطلقة على الطبيعة وعلى كل مخلوقاته - سيكون لها دور فعال أيضا، فمصر القرون لم يعتمد اليهودى عن دين أبائهم رغم الوحشية والاضطهاد، وعلى النحو نفسه أظهرت المسيحية قوة في مواجهة التحدى، فقد واجه المسيحيون الموت، دفاعا عن دينهم، أما بالنسبة للإسلام وهو آخر أديان التوحيد الكبرى فإن وقت امتحانه سيحين.

مراجع لزيد من القراءة

Ch. 1. Judaism, or the Religion of Israel.

TEXTS

The Bible (Soncino Books of the Bible, Hebrew text and English translation and commentary, 14 vols., London and Bournemouth, 1943 - 52. Editor: Rev. Dr A. Cohen).

The Babylonian Talmud, transl. into English with notes, glossary and indexes under the editorship of Isidore Epstein; 34 vols. and index volume, London, 1935-52.

The Midrash, transl. into English with notes, glossary and indexes under the editorship of H. Freedman and M. Simon, 10 vols., London, 1939.

The Zohar, transl. by H. Spering and M. Simon, 5 vols., Soncino, London, 1949.

GENERAL

The Jewish Encyclopaedia, 12 vols., New York, 1901-6. (Antiquated in some respects but still excellent).

The Universal Jewish Encyclopaedia, 10 vols., New York, 1939-43. (Modern but inferior to the preceding).

The Jews: Their History, Culture and Religion. (Ed. L. Finkelstein), 2 vols. 2nd edition, New York, 1950. (Concludes with an excellent chapter by L. Finkelstein on "The Beliefs and Practices of Judaism": ch. 35, vol. II, pp. 1327-87).

HISTORY

A Social and Religious History of the Jews, by S. W. Baron, 2nd edition, Columbia, New York, 1952. (The modern standard work).

A Short History of the Jewish people, by Cecil Roth, 1st edition 1936, and many subsequent editions, East & West Library, London. (A convenient and well-written account).

RELIGION (Biblical and early Rabbinic)

From the Stone Age to Christianity, by W. F. Albright, 2nd edition, Johns Hopkins, Oxford, 1946.

Hebrew Religion, Its Origin and Development, by W.O.E. Oesterley and T. H. Robinson, 2nd edition, S.P.C.K., London, 1937 (Follows the older "critical" view rather too closely).

Inspiration and Revelation in the Old Testament, by H. Wheeler Robinson, Oxford, 1946.

Judaism in the First Centuries of the Christian Era, by G. F. Moore, Cambridge, Mass., 1927-30.

The Pharisees, by R. Travers Herford, Allen & Unwin, London, 1924.

Modern Accounts of Jewish Religion and Belief Descriptive.

A Handbook of Judaism as Professed and Practised Through the Ages, by M. Waxman, New York, 1947

The Jewish Religion, by M. Friedlander, 3rd edition, London, 1913

Philosophy and Mysticism.

The Philosophy of Judaism, by J. Guttman, Meridian Books, New York, publication due 1960.

Major Trends in Jewish Mysticism, by G. Scholem (2nd edition New York, 1946, 3rd edition, Thames & Hudson, London, 1956).

Hasidism

Tales of the Hasidim, by M. Buber, Thames & Hudson, London, 1956.

The Hasidic Anthology, by L. I. Newman, Bloch, New York - London, 1934.

Modern Theologies

Jewish Theology, Systematically and Historically Considered, by Kaufman Kohler, New York, 1918. (Suffers from its slavish imitation of nineteenth century liberal Protestant theology).

The Jewish Way of Life, by Isidore Epstein, Pardes, London, 1946.

The Faith of Judaism: An Interpretation for Our Times, by Isidore Epstein Soncino, London, 1954. (Orthodox. Both works are fluently and well written but show no acquaintance with the real problems of modern theology and religion).

The Essence of Judaism, by L. Baeck, Schaefer, New York, 1948. (The point of view of "Progressive Judaism": by far the best publication of its kind)

Man is not Alone: A Philosophy of Religion, by A. J.

Heschel.

God in Search of Man. A Philosophy of Judaism, by A. J. Heschel, Farrar, Straus, New York 1955. (Both works may be said to represent the mystical, "neo-Hasidic" trend in modern Judaism).

Judaism, and Modern Man: An Interpretation of Jewish Religion, by Will Herberg, Farrar, Straus, New York, 1951 (Written under the obvious influence of Reinhold Niebuhr).

Ch. 2a. Christianity: the Early Church The Primitive Christian

Catechisms, by P. Carrington, Cambridge, 1940.

Early Christian Worship, by O. Culmann, S.C.M., London, 1953

The Spirit, the Church and the Sacraments, by J. G. Davies, Faith Press, London, 1954.

Paul, by M. F. Dibelius, Longmans, London, 1953.

The Shape of the Liturgy, by G. Dix, Dacre, Black, London, 1945.

The Apostolic Preaching and its Development, by C. H. Dodd, Hodder, London, 1936.

The Mission and Achievement of Jesus, by R. H. Fuller, S.C.M. London, 1954.

Paul and his Predecessors, by A. M. Hunter, S.C.M., London, 1940.

The Eucharistic Words of Jesus, by J. Jeremia, Blackwell, Oxford, 1955.

Early Christian Creeds, by J. N. D. Kelly, Longmans, London, 1950.

Early Christian Doctrines, by J. N. D. Kelly, Black, London, 1958.

The Teaching of Jesus, by T. W. Manson, Cambridge, 1931

God in Patristic Thought, by G. L. Prestige, Heinemann, London, 1936.

Doctrines of the Creed, by O. C. Quick, Nisbet, London, 1938.

The New Testament Doctrine of the Christ, by A. E. J. Rawlinson, Longmans, London, 1926.

A Study in Christology, by H. M. Ralton, S.P.C.K. London, 1917

The Miracle Stories of the Gospels By A. Richardson, S.C.M., London. 1941

The Council of Chalcedon, By R. V. Sellers, S.P.C.K., London, 1953.

The Formation of the New Testament, by H.F.D. Sparks, S.C.M., London, 1952.

The Patristic Doctrine of Redemption, By H.E.W. Turner, Mowbray, London. 1952.

The Pattern of Christian Truth, by H.E.W. Turner, Mowbray, London, 1954.

An Approach to Christology, by A. R. Vine, Indep. P. London, 1948.

Ch. 2b. Christianity: The Eastern Schism

Byzantine Empire

Byzantium, its Triumphs and Tragedy, by Rene Guerdon, Allen & Unwin, London, 1956.

The Schism

The Byzantine Patriarchate, by G. Every, S.P.C.K., London, 1947

The Eastern Schism, by S. Runciman. P.U.P., Oxford, 1955

History of the Eastern Church:

The Waters of Marah (The Present State of the Greek Church). by P. Hammond, Rockliff, London, 1956.

The Russians and their Church, by Niccolò Zernov, S.P.C.K., London, 1954.

Teaching and Worship:

The Orthodox Church, by S. Bulgakov, Centenary Press, London, 1935.

The Eastern Orthodox Church, by R. French, Hutchinson, London, 1951.

The Church of the Eastern Christians, by Nicolas Zernov, S.P.C.K., London, 1942.

Mysticism and Spiritual Life:

A Treasury of Russian Spirituality, (ed. by) G. Fedotov, Sheed, London, 1950.

Eastern and Western Reunion:

Vision and Action, by L. Zander, Gollancz, London, 1951.

The Reintegration of the Church, by Nicolas Zernov, S.C.M., London, 1952.

Ch. 2C. Christianity: St. Thomas and Medieval Theology

Selected Textes of St. Thomas:

St. Thomas Aquinas: Theological Texts, by Thomas Gilby, O.U.P., Oxford, 1955.

Gilby, O.U.P., Oxford, 1951.

Selected Writings (Thomas Aquinas) ed M. M.C.D'Arcy, Everyman, No. 953. Dent, London, 1939.

General:

Mediaeval Religion and Other Essays, by C. Dawson, Sheed & Ward, London, 1934.

The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson, Sheed & Ward, London, 1957.

History of the Christian Philosophy of the Middle Ages, by E. Gilson, Sheed, & Ward, London, 1955.

The Spirit of Medieval Philosophy, by E. Gilson (Gifford Lectures), Sheed & Ward, London, 1936.

The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas, by E. Gilson, Sheed & Ward, London, 1957 by M.C.D'Arcy, Cloernore, London, 1930.

A History of Philosophy, by F.C. Copleston, vol 2.

Ch. 2d. Christianity: Protestantism

Documents on Christian Unity, by G.K.A. Bell (Three Series), O.U.P., Oxford, 1924, 1930, 1948.

Dividend Christendom, by Y. M.J. Congar, Geoffrey Bels, London, 1939.

The Worship of the English Puritans, by Horton Davies, Dacre, Black, London, 1948.

Protestant Christianity by J. Dillenberger, and C. Welch, New York, 1955.

German Protestantism Since Luther, by A. L. Drummond, Epworth, London, 1951.

Billy Sunday Was his Real Name, by W. G. McLoughlin U. of Chicago, 1955.

The History and Character of Calvinism, by J. T. McNeill, O.U.P., Oxford, 1954.

A History of The Ecumenical Movement, by R. Rouse and S.C. Neill, S.P.C.K. London, 1954.

The Righteousness of God, by E.G. Rupp, Luther Studies Hodder, London, 1955.

The Church of South India. The Movement Towards Union, by B. G.M. Sundkler, Lutterworth Press, London, 1954.

The Story of Religion in America, by W. W. Sweet, New York, 1950.

The Crisis of the Reformation, by N. Sykes, Bles, London, 1946.

A New History of Methodism, by Townsend, Workman and Earys, Hodder, London, 1909 (2 vols).

Let God be God. An Interpretation of the Theology of Martin Luther, by P. Watson, Epworth, London, 1947.

Nonhem Catholicism, by N.P. Williams, ed., S.P.C.K., London, 1933.

Ch. 2c. Christianity: the Catholic Church

Since the Reformation

Catholic Encyclopaedia, New York, 1907-12 (15 vols).

Dictionnaire de theologie catholique, Paris, 1903-so (15 vols).

Dictionnaire apologetique de la foi catholique, Paris, 1913 (4 vols).

A Catholic Commentary on Holy Scripture, Nelson, London, 1953.

Theology and Sanity, by F. Sheed, Sheed and Ward, London, 1952.

The Faith of the Roman Church, by C. C. Martindale, Methuen, London, 1927.

Catholicism, by M.C.D. 'Arcy, Clonmore, London, 1955.

Roman Catholicism, by T. Corbushley, Hutchinson, London, 1952.

Origin of the Jesuits, by Brodrick, Longmans, London, 1940.

Progress of the Jesuits, by J. Brodrick, Longmans, London, 1946.

St. Peter Canisius, by J. Brodrick, Sheed and Ward, London, 1935.

Vatican Council, by C. Butler, Longmans, London, 1930.

Ch. 3. Islam

- The Koran Interpreted, by A. J. Arberry, 2 vols., Allen & Unwin, London, 1955.
- Mohammed, The Man and his Faith, by Tor Andrae, Allen, & Unwin, London, 1936.
- Muhammad at Mecca, by W.M. Watt, O.U.P., Oxford, 1953.
- Muhammed at Madina, by W M Watt, O.U.P. Oxford, 1956.
- The Social Laws of the Qoran, by R. Roberts, Williams & Norgate, London, 1925.
- The Preaching of Islam, by T W. Arnold, second edition London, 1913, and reprints
- The Muslim Creed, by A.J. Wensinck, Cambridge, 1932.
- Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory by D. B. Macdonald, Semitic Series, London and New York, 1903, and reprints.
- The Religious Life and Attitude in Islam, by D.B. Mac-Donald, Chicago, 1906, and reprints
- Muslim Theology, by A.S. Tritton, Luzac, London, 1947
- Introduction à la Théologie Musulmane, by L. Gardet and M.N. Adewail, Paris, 1948.
- The Shi'ite Religion, by D. M. Donaldson, Luzac, London, 1933.
- The Social Structure of Islam, by R. Levy, Cambridge, 1957
- Outlines of Muhammadan Law, by A.A.A. Fyzee, O.U.P., London 1949.
- Law in the Middle East, (eds.) M. Khadduri and J. Leibesny, vol. 1, Washington, D.C., 1955.
- Revelation and Reason in Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1957.
- Sufism: an account of the Mystics of Islam, by A. J. Arberry, Allen & Unwin, London, 1950.
- Studies in Islamic Mysticism, by R. A. Nicholson, Cambridge, 1951
- The Mystical Philosophy of Ibnul'Arab, by A. E. Affifi, Cambridge, 1939.
- The Dervishes, by J.P. Brown, ed. H. A. Rose, O.U.P., Oxford, 1927
- Islam and Modernism in Egypt, by C.C. Adams, O.U.P., Oxford, 1933.
- Modern Trends in Islam, by H. A. RE. Gibb, O.U.P. Chicago, 1947, and reprints.

Indian Islam, by Murray Titus, Oxford, 1930.

La Cite Musulmane, by L. Gardet, Paris, 1954.

Shorter Encyclopaedia of Islam, (eds.) H. R. Gibb and J.H. Kramers, Leyden, 1953.

The Legacy of Islam, T.W. Arnold and A. Guillaume (eds.), Oxford, 1931

Ch. 4. Zoroastrianism

Texts in Translation

Gathas: the best translations in English are. The Hymns of Zarathustra, by J. Duchesne-Guillemin, London, 1952, and Early Zoroastrianism, by J. H. Moulton, London, 1913, pp. 344-90.

Avesta: in Sacred Books of the East, vols. iv, xxxi, and xxxlii

Pahlavi Texts: Selections in the two books by R. C. Zachner listed below.

GENERAL WORKS

The Persian religion according to the Chief Greek Texts, by E. Benveniste, Paris, 1929.

Zoroastre, by J. Duchesne-Guillemin, Paris, 1948.

Onnazd et Ahrtman, by J. Duchesne-Guillemin, Paris, 1953

The Foundations of the Iranian Religions, by L.H. Gray, Bombay, 1925.

Zoroaster, Politician or Witch-doctor?, by W.B. Henning, Oxford, 1951.

Zoroastrian Studies, by A. V. W. Jackson, New York, 1928.

The religious Ceremonies and Customs of the Parsees, by J.J. Modi, 2nd edition, Bombay, 1937.

Early Zoroastrianism, by J.H. Moulton, Williams & Norgate, London, 1913.

The Teachings of the Magi, by R. C. Zachner, Allen & Unwin, London, 1956.

Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, by R. C. Zachner, O.U.P., Oxford, 1955.

Ch. 5. Hinduism

GENERAL OUTLINES OF HINDUISM AND HINDU CULTURE

Hinduism and Buddhism, by Sir C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1922.

A Primer of Hinduism, by J. N. Farguhar, Probsthan, London, 1912.

The Wonder that was India, by A. L. Basham, Sidgwick & Jackson, London, 1954.

Living Religions of the Indian People, by N. Macnicol, London, 1934

SPECIAL ASPECTS OF HINDUISM

Religion and Philosophy of the Vedas and Upanishads, by A. Bertrdale Keith, Cambridge, Mass, 1925.

Indian Philosophy, by S. Radhakrishnan, 2 vols. Allen & Unwin, London, 1923-7

History of Indian Philosophy, by S.N.Das Gupta, 5 vols., C.U.P., Cambridge, 1923-55.

Hindu Social Institutions, By P. H. Valavalkar, 2nd edition, Baroda, 1942

The Hindu Ideal of Life, by B. K. Ghosh, Calcutta, 1947

Caste in India, by J.H. Hutton, C.U.P., Cambridge, 1946.

Popular Hinduism, by L.S.S O'Malley, C.U.P., Cambridge, 1934.

Theism in Medieval India, by J. Estlin Carpenter, Williams, & Norgate, London, 1921.

The Sikhs, by Kishwant Singh, Allen & Unwin, London, 1953.

Modern Religious Movements in India, by J.N. Farquhar, Macmillan, London, 1929.

The Gandhi Sutras: the Basic Teachings of Mahatma Gandhi, by D.S. Sarma, New York, 1948.

Social Ethics in Modern Hinduism, by R. W. Scott, Calcutta, 1953

Gandhi to Vinoba, by L. Del Vasto, Rider, London, 1956.

TRANSLATIONS OF HINDU RELIGIOUS TEXTS

The Wisdom of India, (ed.) Lin Yutang, Michael Joseph, London, 1949

The Indian Heritage, by V. Raghavan, Bangalore, 1956.

Thirteen Principal Upanishads, by R. A. Hume, O.U.P., Oxford, 1921

The Laws of Manu, trans. G. Buhler (Sacred Books of the East, vol. xxv), Oxford, 1886.

The Mahabharata and Ramayana (abridged), by R. C. Dutt, London, 1917

The Bhagavad Gita, by W. D. P. N., O.U.P., Oxford, 1928.

The Vedanta Sutras with the Commentary of Sankaracarya, by G. Thibaut (Sa-

cred Books of the East, vols. xxxiv-xxxviii), Oxford, 1890-6.

The Vedānta Sūtras with Rāmānuja's Commentary Sribhāṣya, by G. Thibaut (Sacred Books of the East, vol. xlviii), Oxford, 1994.

Sivajñāna Siddhi yā, by J. M. Nallaswami Pillai, Madras, 1913.

Hymns of the Tamil Saivite Saints, By F. Kingsbury and G. E. Philips, Calcutta, 1921.

One Hundred Poems of Kabir, by Rabindranāth Tagore, London, 1921.

Psalms of the Marathi Saints, by N. Macnool, Calcutta n. d.

Ch. 6. Jainism

Jaina Scriptures trans. H. Jacobi (Sacred Books of the East, vols. xxii and xly), Oxford, 1884-95.

Outlines of Jainism, by J. Jain, 2nd edition, C.U.P., Cambridge, 1940.

Outlines of Jaina Philosophy, by M. L. Mehta, Bangalore, 1954.

The Heart of Jainis, by Mrs. S. Stevenson, O.U.P., Oxford, 1915.

Studies in Jaina Philosophy, by N. Tata, Benares, 1951.

Jainism, by H. Warren, Madras, 1912.

Ch. 7a. Buddhism: the Theravada

Hinduism and Buddhism, by A. K. Comaraswamy, New York.

Time and Eternity (Chapter on Buddhism). by A. K. Comaraswamy, Ascona, 1947.

Buddha and the Gospel of Buddhism, by A. K. Comaraswamy, India edition, Bombay, 1957.

Introduction to Living Thoughts of Gotama the Buddha, by A. K. Comaraswamy, and I. B. Horner, London, 1948.

Indian edition, Bombay, 1956.

The Meaning of Life in Hinduism and Buddhism, Floyd Ross, London, 1952.

La Vie du Bouddha d'après les Textes et les Monuments de l'Inde, by a. Foucher, Paris, 1949.

Buddhist India, by T. W. Rhys Davids, 3rd Indian edn., Calcutta, 1957.

Manual of Buddhism, by Mrs Rhys Davids, S. P. C.K., London, 1932.

Poems of Cloister and Jungle, by Mrs Rhys Davids, J. Murray, London, 1941

Indian Religion and Survival, by Rhys Davids, London, 1934.

The Buddha and Five After Centuries, by S. Dutt, London, 1957

Hinduism and Buddhism, by C. Eliot, 3 vols., Routledge, London, 1921.

Doctrine of Awakening, by J. Evola, trans. H. E. Musson, Luzac, London, 1951

History of Pali Literature, by B. C. Law, 2 vols., London, 1933.

Fundamentals of Buddhism, by Nyazatiloka Marbathara, Colombo, 1949.

Guide through the Abhidhamma-pitaka, Essay on Pattica-samuppada, by Nyazatiloka Colombo, 1957

Indian Philosophy by S. Radhakrishnan, vol. edition, Allen & Unwin, London, 1929.

Introduction to Dhammapada, by S. Radhakrishnan O U.P., Oxford, 1950.

A Manual of Abhidhamma, by Narada Thera, 2 vols., Bangalore, 1956, 1957.

History of Buddhist Thought, by E. J. Thomas, Routledge, London, 1933.

Life of Buddha as Legend and History, by E.J. Thomas, 3rd edition, Routledge, London 1949.

Philosophies of India, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingen Series XXVI, New York, 1951

Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, by H. Zimmer, ed. J. Campbell, Bollingen Series VI, New York, 1946

Ch. 7b. Buddhism: the Mahayana

Santideva, Sikshasamuccaya (Compendium of Training), trans. C. Bendall and W. H. D. Rouse, London, 1922.

Selected Sayings from the Perfection of Wisdom, by Edward Conze, The Buddhist Society, London, 1955.

Buddhism, by Edward Conze, 3rd edition, Faber, London, 1957, pp. 119-99.

Buddhist Texts Through the Ages, ed. Edward Conze, Faber, London, 1954, pp. 119-268.

The Bodhisattva Doctrine, by Har Dayal, London, 1932.

The Tibetan Book of the Dead, by W. Y. Evans-Wentz, 3rd edition, O. U. P., Oxford, 1957

The Lotus of the True Law (Sacred Books of the East, vol. xxi), trans. H. Kern, Oxford, 1884.

The Central Philosophy of Buddhism, by T. R. V. Muru, Allen & Unwin, London, 1955.

Lankavatara Sutra, trans. D. T. Suzuki, Routledge, London, 1932.

Mahayana Buddhism, by B. L. Suzuki, 2nd edition, London, 1948.

Ch. 7c Buddhism: in China and Japan

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, Kegan Paul, London, 1930.

The Jewel in the Lotus, by John Blofeld, Buddhist Society, London, 1948.

Chinese Buddhism, by Joseph Edkins, Kegan Paul, London, 1979.

Japanese Buddhism, by Charles Eliot, Edward Arnold, London, 1935.

The Path of the Buddha, by Kenneth W. Morgan, The Ronald Press, New York, 1956.

The Pilgrimage of Buddhism, by James Blissett Pratt, New York, 1928.

Essay in Zen Buddhism, by D. T. Suzuki, London, 1927 (First Series), 1933 (Second Series), 1934 (Third Series). Reprinted by Rider & Co., London, 1949, 1950.

The Essentials of Buddhist Philosophy, by Junjiro Takakusu, University of Hawaii, Honolulu, 1947.

Ch. 8. Confucianism

The Chinese Classics, trans. James Legge, 2nd edition O.U.P., Oxford, 1893.

Sacred Books of the East, vols. iii, xvi, xxxvii, xxviii, trans. James Legge.

Analects of Confucius, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1938. (The numbering of sections is often one or two more or less than Legge's).

Three Ways of Thought in Ancient China, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1939.

Works of Hsuntze, trans. H. H. Duns, Probsthism London, 1928.

K'ung tzu chun yil, trans. R. P. Kramers, Leiden, 1950.

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans. Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Translations in the article are the author's 2nd do not necessarily agree with the version to which the reference is given. No references are given to untranslated works.

Ch. 9. Taoism

Religious Trends in Modern China, by Wing-tsit Chan, New York, 1953.

Researches into Chinese superstitions, by Henri Dore, trans. D. J. Finn, vols., i-x, 1914-33.

Taoist teachings from the book of Lieh Tzu, trans. Lionel Giles, J. Murray, London, 1912.

The Religious System of China, by J.J. M. De Groot, vols. i-iv, Leyden 1892-1910.

Science and Civilisation in China, by J. Needham, vol., ii. 'The Tao Chai (Taoists) and Taoism', C. U. P., Cambridge, 1956.

T'ai-Shang Kan-Ying P'ien, Treatise of the Exalted One on Response and Retribution, trans. Teitaro Suzuki and Dr. Paul Carus, Chicago, 1906.

The Way and its Power, by Arthur Waley, Allen & Unwin, London, 1937.

A History of the Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China by Leon Wirger trans. by E.C. Werner, Tientsin, 1927

Chuang-tzu, a new selected translation with an exposition of the philosophy of Kuo Hsiang, by Feng Yu-Lan, Shanghai, 1931

A History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-Lan, trans. Derk Bodde, 2 vols., Princeton, 1953.

Ch. 10. Shinto

History of Japanese Religion, by Masaharu Anesaki, London, 1930.

Shinto, The Way of the Gods, by W. G. Aston, London, 1905.

Ancient Japanese Rituals, by Karl Florenz, Transactions of the Asiatic Society of Japan, 27, 1 (1900) pp. 1-112.

Les Religions du Japon in Histoire des Religions, 2, by. A. Hauchecorne, Paris, 1954.

The National Faith of Japan: a study in Modern Shinto, by D. C. Holtom, London, 1938.

The Outline of Tenrikyo, by Takahiro Iwa, Nara, Japan, 1932.

A Study of Shinto, the Religion of the Japanese Nation, by Genchi Kato, Tokyo, 1926.

Religions in Japan, SCAP Civil Information and Education Section, Tokyo, 1948.

Shinto, Der Weg der Gotter in Japan, by Georg Scharhammer, Bonn und Leipzig, 1923.

Shintoism, by A. C. Underwood, Epworth, London, 1934.

Ch. 11 A New Buddha and A New Tao

A good introduction to Jung's work is: An Introduction to Jung's Psychology, by Frieda Fordham, Pelican, London, 1953.

The Collected Works of Jung are now being published by Pantheon Books in the United States and by Routledge in England.

INDIVIDUAL WORKS by C.G. JUNG

Two Essays on Analytical Psychology, by C.G. Jung, Routledge, London, 1953.

The Secret of the Golden Flower, by C. G. Jung, London, 1931.

Psychology and Religion, by C.G. Jung, O.U.P., London, 1938.

The Integration of Personality, by C.G. Jung, New York, 1939, Routledge, London, 1940.

Answer to Job, by C.G. Jung, Routledge, London, 1954.

II

Anti-Dühring, by F. Engels, Lawrence & Wishart, London, 1955.

Dialectics of Nature, by F. Engels, Lawrence & Wishart, London, 1955.

Ludwig Feuerbach, by F. Engels, Lawrence & Wishart, London, 1946.

The Holy Family, by K. Marx and F. Engels, Moscow, 1956.

Materialism, and Empirio-Criticism, by V. I. Lenin, Lawrence & Wishart, London, 1956.

References in this chapter to Anti-Dühring are from the 1934 edition and to Ludwig back to the 1946 Moscow edition.

Acknowledgment

We are indebted to the following publishers who have given us permission to reproduce passages from the books specified below:

TEXT

40 Selected Poems of Jehudah Halevi, tr Nina Salaman.

53 The New Testament Doctrine of Christ, by A.J. Rawlinson, Longmans, Green & Co. Ltd, London. 1926.

54 The Reaching of Jesus, by T W Manson, Vambridge University Press. London, 1931.

59 Christianity according to St John, by W F. Howard, Gerald Dickworth & Co. Ltd, London, 1943.

59 Interpretation of the Fourth Gospel, by C. H Dodd, Cambridge University Press London, 1953.

60 The Gospel according to St John, by C.K. Barrett, S.P.C.K., London, 1955

108 The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas, by Etienne Gilson, Sheed & Ward Ltd, London, 1957

118 Commentaries on Epistle to Galatians, ed. Watson, S. P. C.K. London, 1953.

119. 131 Northern Catholicism, by N. P. Williams, S.P.C.K., London, 1933.

120 Luther's Letters of Spiritual Counsel, ed. T. G. Tappert, S.C.M., Press Ltd., London, 1955.

120 Ways of Worship, ed. F.R. Maxwell, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

122 The Nature of the Church, ed. R. N. Flew, S.C.M. Press Ltd, London, 1952.

127 Divided Christendom, by Yves M.J. Congar, Geoffrey Bles Ltd. London 1939.

128 Arthur Stanton, by G. W. E. Russell, Longmans, Green & Co. Ltd, London, 1917

128 129 Received with Thanks, by H A. Wilson, A.R. Mowbray & Co. Ltd. London, 1940.

129 130 Memoirs of G. C. Osmaoney ed. F.G. Bolton, Geoffrey Bles Ltd, London, 1936.

132 Billy Sunday was his Real Name, by W.G. McLoughlin, Jr., University of Chicago Press, Ch 1955.

Lecture, by L. Pullen Oxford University Press, London, 1923.

239, 240 Kabir's One Rabindranth Tagore, Macmillan & Co. Ltd. London, 1938

240 The Heart of India, by L.D. Barnett, John Murray Ltd, London, 1938,

240, 241 Psalms of Marathi Saints, tr. Bicol Macneol, Oxford University Press, London, 1919.

241 to Vinoba, by Lanza del Vasto, Rider & Co., London, 1956.

299, 300 Buddhist Meditation, by E. Conze, Allen & Unwin Ltd, London, 1956.

299, 301, 304, 306, 307, 308, 319 Buddhist Texts Through the Ages, ed. E. Conze, Faber & Faber Ltd, London, 1954.

300, 301 Tibet's Great Yogi Milarepa, by W.Y. Evans-Wentz, Oxford University Press, London, 1951

302 The Voice of Silence, by H.P. Blavatsky, Theosophical Book Co. Surrey, 1953

303 Manual of Zen Buddhism, by D.T. Suzuki, Rider & Co., London, 1935.

303 Perfection of Wisdom, by E. Conze, J.M. Watkins, London, 1953.

362 Japanese Buddhism, by Sir C. Eliot, E.J. Arnold & Sons Ltd., Leeds, 1935.

369 Works of Houtze, by H.H. Dubs, Arthur Probsthain, London, 1928.

372 Sacred Books of the East, tr. James Legge, Oxford University Press, London, 1952.

385 Chuang- Tzu by Fong Yu-Lang, Commercial Press, Shanghai, 1931.

403 Secret of the Golden Flower, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1931

404 Psychology of the Unconscious by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1917.

404 The Integrations of the Personality, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1940.

404, 405 Collected Works, by C.G., Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.

405 An Introduction to Jung's Psychology, by F. Fordham, Penguin Books Ltd, London, 1953.

404, 405 *Psychology and its Social Meaning*, by Irs Proffoff, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1953.

406 *Two Essays on Analytical Psychology*, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1933.

405, 406 *Answer to Job*, by C.G. Jung, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1954

407, 411 *Dialectics of Nature*, by F Engels, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

406, 407 *The Holy Family*, by Marx and Engels.

407 *Anti-Duhring*, by F Engels, Lawrence & Wishart Ltd, London, 1955.

414 *An Historian's Approach to Religion*, by Arnold Toynbee, Oxford University Press, London, 1956.

We are indebted to the following:

Colour Plates:

v M.A Iqbal Malik, Rawalpindi, Pakistan, VI and VIII Life Magazine , Time Inc., New York.

MONOCHROME PLATES:

2 The Jewish Chronicle, London.

4 Miss Ruth P. Lehmann, Jews' College, London.

14 Byzantine Legacy, by Cecil Stewart, Allen & Unwin Ltd, London.

16 D. M. Nicol, Dublin.

20 Edinburgh International Festival Society Ltd., London.

29 The Reverend Kenneth Ross, All Saints' Church London.

31 The Society of Friends, London.

34 Father Valentin Arieta, S.J. Huelhos y Dichos, Zaragoza, Spain.

36 The Observer, London.

41 A Survey of Persian Art, by A Upham Pope, Oxford University Press, London.

46, 50, 85, 86, 87, Victoria and Albert Museum. Crown Copyright.

48 The Rock Sculptures and Inscription of Darius at Behistan, by E.C. King, and

L. W. Thompson, The Trustees of the British Museum, London.

57, 58, 59 Khin Lay Maung, Rangoon..

60, 71, India Office Library, Commonwealth Relations, London.

73 Professor Seijichi Mizuno, Research Institute of Humanistic Science, Kyoto University, Japan.

79 Takananu Mitsui, Tokyo.

81, 82 Tenriko Headquarters, Tenri City, Nara Prefecture, Japan.

91, 92, 94 School of Oriental and Africa Studies, University of London.

CAPTIONS:

Plates 85, 86, 87 Book of Songs, translated by Arthur waley, Allen & Unwin Ltd, London.

تعريف بالمشاركين في الموسوعة

- ١. ل. باشام A.L. Basahm : دكتوراه الفلسفة. أستاذ تاريخ جنوب آسيا بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن. من مؤلفاته:
 - History and doctrines of The Ajvikas, Luzac, 1951
 - The wonder that was Indai, Sidgwick & Jackson, 1954.
- ج. بونار G. Bownas : ماجستير. محاضر في الدراسات الصينية واليابانية، جامعة أكسفورد. من أعماله:
 - Conficius. Translation from the japanese of Shigeki Kaizuka. London, Allen & Unwin, 1950.
- إدوارد كونز E. Conze : دكتوراه الفلسفة، محاضر من الخارج - جامعة لندن، من أعماله:
 - Buddhism, Oxford, 1951.
 - Buddhist Meditation. Allen & Unwin, 1956.
 - The Buddha's Law among the birds, Faber & Faber, 1956.
- ت. كوربيشلي T. Corbishley : ماجستير، راعي كنيسة فارم ستريت بلندن. من مؤلفاته:
 - Agnosticism, C.T.S., 1935.
 - Roman Catholicism, Hutchinson, 1950.
- ج. دافير J.G. Davies : محاضر أول في اللاهوت، جامعة بيرمنجهام. من أعماله:

- Daily life in the early Church. Lutterworth press, 1952.
- Social life of early Christians. Lutterworth press, 1954.
- He ascended into Heaven, A study in the history of Doctrine, Lutterworth press, 1958.
- هـ. فرانسين ديفز H. Francis Davies : ما جستبر، دكتوراه في اللاهوت، معاصر في اللاهوت، من أعماله:
- John Henry Newman. Burns Oates 1945.
- Centenary Addresses on Newman's idea of a University. London 1953.
- ورنر إيشورن Werner Eichhorn : دكتوراه في الفلسفة. أمين مكتبة مساعد. مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن. من مؤلفاته:
- Zeitschrift der Deutscher Morgen - Ind ischer Gesellschaft; Mitteilungen des Institute für Orientforng Deutsche Akademie der Wissenschaften Berlin.
- هـ. أ. ر. جب H.A.R. Gibb : استاذ اللغة العربية ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط، جامعة هارفارد. وعمل سابقاً في جامعة أكسفورد، أستاذاً للغة العربية أيضاً. من مؤلفاته:
- Travels of Ibn Battuta, 1324-54, Routledge, 1929.
- Mohammadanism, An historical survey, Oxford, 1949.
- Shorter ency of Islam, Luzak, 1953.
- Islamic society & the West, vol., 1, part 1, 1950, part 2, 1957.
- أ. س. جراهام A.G. Graham : دكتوراه الفلسفة، محاضر الدراسات الصينية الكلامية، جامعة لندن. من أعماله.
- Composition of the Congven Longtzyy, Asia Minor, 1957.
- Two Chinese philosophers. Lund Humphries, 1958.
- ي. ب. هورنر L.B. Horner : مكتبر جمعيات النصوص البالية Pali. معبر وجامع النصوص البالية. ترجم العمل المعروف باسم: (Luzac, 1940-52) Book of Discipline.
- جون كيت J. Kent : دكتوراه الفلسفة. استاذ تاريخ الكنيسة في كلية هارتلي فكتوريا في منشستر.

• ر. هـ. روبينسون R. H. Robinson : دكتوراه في اللاهوت - محاضر في جامعة تورنتو.
من أعماله:

Chinese Buddhist verse, John Murr, 1954.

• ر. ج. روي. وربلوسكي R. J. Werblowsky : محاضر مقارنة الأديان، الجامعة العبرية، القدس، من الأعمال التي شارك فيها

The Hibbert Journal,

- The Journal of Jewish studies

- Judaism

ومن مؤلفاته:

- The Listner

• ر. س. زينر، ماجستير - أستاذ الأديان الشرقية - وزميل كلية كل الأرواح All Souls College في أكسفورد . من أعماله

- Zurvan Oxford, 1955,

- Mysticism Oxford, 1957

- At Sunday times, Faber, 1958.

• نيكولاس زرنوف: Nicolas Zernov : ماجستير؛ دكتوراه في الفلسفة. محاضر الثقافة الأورثوذكسية الشرقية بجامعة أكسفورد . من مؤلفاته.

- The Russians & Their church, 1954.

- Re - integration of the church. S. C.M., 1952.

صدر في هذا المشروع(*)

فلس بكارد، إهم يستحق البشر (ج٢)
مارش قز كريغز، حرب المستقبل
لنيس توفز، تحول السلطة (ج٢)
مدوح حامد عطية، إهم يقتلون البيئة
د. السيد أمين شلي، جورج كوفان
يوسف شولة، مشكلات القرن الحادي
والعشرين والعلاقات الدولية
د. السيد عطية، إدارة صراعات الدولة
د. السيد عطية، صنع القرار السياسي
جورج كاتسلي، لماذا تنشب الحروب (ج٢)
ليمانيل هيمان، الأسوأ اليهودية
آلان أنترمن، اليهود (عقدهم الدونية
وعبادتهم)
د. مدوح عطية وآخرون، لبرنامج التنوير
الإبرقي والمتغيرات في أمن الخليج
أنجلو كونفلا، المفارقات وأن الحكم
بريدراج مافوجيش، ترايل متوسطة
نوم تشومسكي، مدخلات: آراء حرة في
الصيغيات الأمريكية المعاصرة

■ ثلثاً: العلوم والتكنولوجيا
ميكايل أبي، الافتراض الكبير
فريد هيربرج، الجزء والكل: محاورات في
مضمر الفيزياء الذرية
فريد هوبل، ليدور الكونية
ويليام بينز، الهندسة الوراثية للجمع
د. جوهان مورشر، الحياة في الكون كيف
نشأت ولين توجد
يسحق عطيموف، الشمس المتفجرة (السرر
السوبرنوفا)

■ أولاً: الموسوعات والمجموع
ليونارد كونريل، الموسوعة الأثرية العلمية
ويليام بيتر، معجم التكنولوجيا الحيوية
ج. كارغيل، تيسيط المفاهيم الهندسية
ب. كوملان، الأساطير الإغريقية والرومانية
وحد هاملتون وآخرون، المعجم الجيولوجي
المصور في المعادن والصخور والحطريات
حسام الدين ركري، المعجم الشامل للموسيقى
العلمية (ج٢)
خيرية فيشلاري، معجم المصطلحات
الصينغية
دونالد نيكول، معجم التراجم البيزنطية
ر. س. ريدر، موسوعة الأديان الحية (ج٢)

■ ثانياً: الدراسات الاستراتيجية
وقضايا العصر
د. محمد جمال جلال، حركة عدم الانحياز في
عالم متغير
أرمله موريس، آلا هو، الإزهاب
مدوح عطية، لبرنامج التنوير الإسرائيلي
د. ليغور تشامبور ولين، ميسلة الولايات
المتحدة الأمريكية إزاء مصر
إزرا ج. فوجل، المعجزة البابلية
د. السيد نصر السيد، إطلاقات على الزمن
الآتي
بول هاريسون، العلم ثلاث غذا
لطلاب العلماء الأمريكيين، مفكرة
الدفاع الاستراتيجي: حرب القضاء
و. مونجسري ولين، الإسلام والمسيحية في
العالم المعاصر
بدي لوميو، أفريقيا الطريق الآخر

(*) قائمة مصفحة ومروجة بكتيب التي صدرت في مشروع الألف كتاب الثاني، ولعدد من البيانات يمكن

لرجوع إلى قائمة المشروع بوقع هيئة المصرية العامة للكتاب WWW.gebo.gov.eg

روبرت لاقور، البرمجة بلغة المي باستخدام
فيلدوس (٢ج)

إدوارد إيه فايجينبارم، الجول الخامس للحاسوب
دع محمود سري مله، الكمبيوتر في مجالات
الحياة

د. مصطفى عتاش، الميكروكمبيوتر

ي. ر. د. سكراناي، الإلكترونيات والحياة الحديثة

جائز عبد الفتاح، الكون ذلك المجهول

ي. عري شترمان، كوننا المتمد

ع. د. م. هيس، تبسيط الكيمياء

كانى ثير، تربية الدواجن

د. محمد زينهم، تكنولوجيا الفن الزجاج

لارى جويك ومارك هوبليس، الوراثة

والهندسة الوراثية بالتركيبات

جيبا كولانا، الطريق إلى دولي

نور كنس ملكيتوك، صور أفريقية: نظرة

على حيوانات أفريقيا

إسحق عظموف، الفكر العلم العظيمة

د. مصطفى محمود سليمان، التلازل

بول دلفيز، المطلق ثلاث الأخيرة

ويليام هـ. ماثيوز، ما هي الجيولوجيا؟

إسحق عظموف، العلم وأفق المستقبل

ب. د. ديفيد، المفهوم الحديث للمكان

والزمن

د. محمود سري مله، الاتجاهات المعاصرة في

علم الطاقة

بلش حوفيل، أينشتاين

رافيلسكي فمس، الزمن وقياسة

ر. ج. هورس، تاريخ العلم والتكنولوجيا (٢ج)

د. فاضل أحمد الطلي، أعلام العرب في

الكيمياء

روالاند جاكسون، الكيمياء في خدمة الإنسان

إبراهيم القزاملوي، أجهزة تكيف الهواء

ديفيد أندرتون، تربية أسماك الزينة

أندرو سكوت، جوهر الطبيعة

ليجور إيكوموشكين، الإيثولوجي

باري بلوكر، السفر في الزمان الفلوي

ديمتري ترليفونوف، قتال الكيمياء

بول دلفيز، جون جريبين، هندسة المادة

جيفري ماوسايك سلون، حين تبكى الأقوال

ليونارد كزل، السلاح الحادى عشر

و. ج. هامل ريتشاردز، أسرار الكيمياء

د. ريس الماين متولي، ويانجم هم يهتكون

د. كامل ركي حميد، الاستمساخ قبلية بيولوجية

فالتيير سولجاء، التنسية والإنسان

د. محمد قحى عوض الله رحلات جيولوجية

في صحراء مصر الشرقية

أوبيد بونوماروف، الاحتمالات المثيرة للنظرية

الكمية

جون جريبين، الحياة المبردة للشمس

تيموثي جوك سميت، الأصول البيولوجية

للسلوك البشرى

* راجعاً الاقتصاد

ديفيد ويليام ملكوبل، مجموعات التفرع

(صياقتها، تصنيفها، عرضها)

د. بورسل كلارك، الاقتصاد الميوسى للطم

والتكنولوجيا

ساسى عبد المصطفى، التخطيط الميوسى في

مصر

جابر الجزار، مسترقيات والاقتصاد المصري

رافت ويتان رومستو، حول حول التنمية

الاقتصادية

فيكتور مورجان، تاريخ فنود

ليستر ثورر، مستقبل الرأسمالية

د. تلسر جلال، حقوق الملكية الفكرية

* خامساً: مصر غير المصنوع

محرم كمال، الحكم والأمثال والنصائح عند

المصريين القدماء

د. محمد أنور شكرى، الفن المصرى القديم
مت.ج. جيمز، الحياة أيام الفراعنة
ليدنا كوندج، السحر والسحرة عند الفراعنة
تشارلز فيمس، طبية (أثر الأكلصر)
رندل كلارك، الرمز والأسطورة فى مصر
القديمة

ديستري ميكن، الحياة اليومية للأتفه
الفرعونية
محمد عبد الحميد بسيونى، بقولها فرعونية
حمدى عثمان، هؤلاء حكموا مصر
سيكل ونتر، المجتمع المصرى تحت الحكم
الغضفى
بردارة والترسون، ألقاب مصر
إيريك هورنوج، فكرة فى صورة
بيير جردتييه، رمسيس قنات
محسن لطفي السيد، أساطير معهد أنفو
د. نبيل عبيد، الطب المصرى فى عصر
الفراعنة
بيتر فرانز، أوروبا والأثر المصرية

• سابقاً: الفن الكلاسيكيات
جاليو جالوبه، حوار حول النقادين الرئيسين
للكون (ج٣)
لوقاسم القرومى، الشاهنمى (ج٢)
إدوارد جيبون، انضحال الإمبراطورية
قرومقية وسقوطها (ج٣)
ناصر خسرو طوى، سفر نامة
فيليب عطية، تواقيم زرافشت
جورج جلموف، بداية بلا نهاية
د.رمسيس عوض، أبرز شعاعيا محكم
النفثش

• سابقاً: الفن التشكلى والموسيقى
عزير الشران، الموسيقى تعبير نفسى ومنطق
أوبز جريتر، موسمارت

فرانسوا ديملى، آلهة مصر
ميريل ألفريد، إختاتون
موريس بيرار، صناعات الخلود
بكتت أ. ككتين، رمسيس القلى. فرعون
المجد والانتصار
ألى شورنر، الحياة اليومية فى مصر القديمة
ونفرز هولمز، كاتت ملكة على مصر
جك كرليس جونبور، كتابة التاريخ فى مصر
مطفى لويس، مصر قرومقية
عبد مياثر، الةرية المصرية من محمد على
للمسافات (١٨٥٥ - ١٩٧٣)
د. السيد طه أبو ستيرة، الحرف والصناعات
فى مصر الإسلامية
جانريل بهر، تاريخ ملكة الأرض فى مصر
للحديثه
عالم محمد ررق، مراكز الصناعة فى مصر
الإسلامية
مت.ج. هـ. جيمز، كتوز الفراعنة
حسن كمال، لعلم المصرى القديم
أ.أ.مى إدوارز، أهرام مصر
سومر كلارك، الأثر القبطية فى ولى قنيل
كروستين ديروش موبكور، المرأة الفرعونية
بيل شول ولبييت، القوة النفسية للأهرام
جويس هنرى برستيد، تاريخ مصر
د. بيلرودج، الأثر فى ألف علم
أ. سبسر، المولى وعالمهم فى مصر القديمة
ألفريد ج. بشر، الكيفى القوطية القديمة فى
مصر (ج٢)
روز أليدم، الطفل المصرى القديم
ج. و. مكرمبون، المواقف فى مصر
جون لويس بوركهات، الحفلات والتقليد
المصرية من الأمثال الشعبية
سوزلى راتيه، عتشموت
مارجريت موى، مصر ومجدها الفير
لونج فولك، القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة

شوكت الربيعي، الفن التشكيلي المعاصر في الوطن العربي

ليوناردو دافنشي، نظرية التصوير
د. غريبال ومنه، أثر الكوميديا الإلهية لدافنشي في الفن التشكيلي

روبن جوج كولاجوود، ميلاد الفن مارتن جاك، يوهان سباشيان باخ ميخائيل شتيجل، هيفلدي

غوربت ريد، القوية عن طريق الفن
أدغر فلوب، دليل تنظيهم المختلف
جسام الدين وكريا، قطون بروكتر
جيمس جيبز، قطع والموسيقى

هوجولا بحتنريت، الموسيقى والحضارة
محمد كمال إسماعيل، التحليل والتوزيع
الأوركسترا

د. صلاح رضا، ملامح وقضايا في الفن التشكيلي المعاصر

إيموندو سولمي، ليوناردو
سبونيد ميري روبرتسون، الانفصال الفنية والثقافة المعاصرة

• ثامناً: الحضارات العالمية

جاكوب برونولسكي، التطور الحضاري للإنسان

س.م. بورا، التجربة الليونانية

جوستاف جروبيوم، حضارة الإسلام

أ.د. جرمي، الحثوث

ل. ديلايوت، بلاد ما بين النهرين

ج. كوفتو، الحضارة الفينيقية

جوريف نيدام، تاريخ قطع والحضارة في الصين

ستيفن راسيمان، الحضارة الليونانية

ستيفن موسكالي، الحضارات السامية

• تاسعاً: التاريخ

جوزيف دافوس، سبع معارك فاصلة في العصور الوسطى

هاري بيرين، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى

أرنولد توبس، الفكر التاريخي عند الإغريق

بول كواز، العثمانيون في أوروبا

جوفال ريلي سميت، فصلة الصليبية الأولى وفكرة الحروب الصليبية

د. بركت أحمد، محمد واليهود

ستيف لوزمنت، التاريخ من شتى جوانبه (ج٣)

و. بارنولد، تاريخ الشرق في آسيا الوسطى

فلاديمير نوسانومر، تاريخ أوروبا الشرقية

د. لبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية (ج٢)

نوبل ملكوم، الفوسفة

جاري بي. ناش، الأحمر والبيض والسود

أحمد فريد رفاعي، عصر العاصون (ج٢)

أرنر كيمستر، القبيلة الثالثة عشرة ويهود اليوم

نلجاي مختيو، الثورة الإصلاحية في اليابان

محمد فؤاد كوبرلي، قيام الدولة العثمانية

د. أرنر كرم لك، من هم التتار؟

ستيفن راسيمان، الحملات الصليبية

أيل وينجري، التاريخ وكيف يفسرونه (ج٢)

جوسيفي دي لونا، موسيوني

جورجون ستولد، نظم الإنسانية

ه.ج. واتز، معالم تاريخ الإنسانية (ج٤)

ه.ج. سانت موس، ميلاد العصور الوسطى

يوهان هوزنجا، الضمائل العصور الوسطى

ه.ج. ويلر، موجز تاريخ العالم

لورد كرومر، الثورة العربية

و. مونشري، وقت، محمد في مكة

ألبرت برلجود، ثورات أمريكا الإسبانية

• عاشرًا: الجغرافيا ورحلات

ت.و. غريجلي، الجغرافيا في صلة علم

ليسترديل راي، الأرض الفاضلة

رحلة جوزيف بنس (الحاج بومست)

جوريف داموس، سبعة مؤرخين في العصور
الوسطى

د. روجر ستروجان، هل نستطيع تعليم
الأطفال للأطفال؟

إريك برن، الطب النفسي وتحليل النفس
ببرتون بورتر، الحياة الكريمة (ج٢)

فرانكلين ل. جاور، الفكر الأوربي الحديث
(ج٤)

هري برجسون، الضحك

أرنت كاسيرر، في المعرفة كتاريخية
و. مونتسري وقت، القضاء والفكر

إدوارد دو بولو، التفكير العلمي

• ثلثي عشر: العلوم الاجتماعية

د. محيي الدين أحمد حسين، التنشئة الأممية
والإنهاء الصغار

م. و. ترنج، ضمير المهندس

راموند ولوفر، الثقافة والمجتمع

روى روبرتسون، الهيريون والإبل

بيتر لوري، المفردات حلقى نفسية

د. ليو بوسكايلا، الحب

برسلو مارتونسكي، السحر والعلم والدين

بيتر ر. داي، الخدمة الاجتماعية والانضباط

الاجتماعي

بيل جيه هارت، تنظيم المعاشين

أرنولد جربل، الطفل من الخامسة إلى العشرة

رونالد د. ميسون، العلم والطلاب والمدراس

كارل ماجا، علم تمكنه الفيلسوفين

• ثلث عشر: المسرح

لويس فارجلان، المرشد إلى فن المسرح

برونو واتسونسكي، حقله متوكان

جلال الحصري، فكرة المسرح

جان بول سارتر، جورج برناردشو، جلي

لوي مفكرات من المسرح العالمي

إيطاليا إيلودو، رحلة الألف ميل

رحلات هارنوما (الحاج يونس المصري)

رحلة بيرتون إلى مصر والحجاز (ج٣)

رحلة عبد الطيف البغدادي إلى مصر

رحلة الأمير رولف إلى الشرق (ج٣)

يوميات رحلة لاسكو داجما

س. هوزر، لشهر رحلات إلى غرب أفريقيا

يوك لسميلون، لشهر رحلات في جنوب

أفريقيا

وليم مارتنه، رحلات ماركو بولو (ج٣)

د. مصطفى محمود سليمان، رحلة في أرض

مها

• جلدي عشر: الفلسفة وعلم النفس

جون بورر، الفلسفة وقضايا العصر (ج٣)

سوندراي، الفلسفة الجوهرية

جون لويس، الإنسان ذلك الكائن الفريد

سندى هوك، فترات الغاضب: ماركس

والماركسيون

إدوارد دو بولو، التفكير المتجدد

رونالد دايفد لانج، الحكمة والجنون والحماقة

د. ترماس أ. هاريس، التوافق النفسي: تحليل

للمعاملات الإنسانية

د. نور عبد الملك، الشارح المصري والفكر

نيكولاس ماير، شارلوك هولمز وقابل فرويد

أنطوني دي كرسيني، أعلام الفلسفة

للمعاصرة

جين وروبرت هانلي، كيف تتخلصين من

القلق؟

هـ. ج. كريل، الفكر الصيني

د. السيد مصطفى، الحقيقة الوهمية

برتراند راسل، السلطة والفرد

مارجريت روز، ما بعد الحداثة

كارل بوبر، بحثا عن علم الحقل

ريتشارد شاغت، رواد الفلسفة الحديثة

د. عبد الحميد شعراوي، المسرح المصري المعاصر: أصله وبنائه
توماس نيهارت، فن التعليم والتهتمات
زيجموند هيدلر، جماليات فن الإخراج
أرجين يونسكو، الأعمال الكاملة (٢ ج)
ألان مكلونكده، مسرح الفلوج
نك كى، ما بعد الحداثة والفنون الأدائية
بيتر بروك، التصور والتفكير والإيديولوجية
أندريه غالييه، الممثل الكوميدي
لى ستراسبوج، ترويب الممثل
جلال جبر محمد، مفهوم الضوء والظلام في
للعرض المسرحي
أوجينيو باربا، توليق من لوردي

• رابع عشر: الطب والصحة

بوريس نيدورفيتش سيرجيف، وثائق
الأعضاء من الألف إلى الياء
د. جون شندلر، كيف تعيش ٢٦٥ يوما في
بصنة
د. داهوم بيتروفيتش، النحل والطب
م. هـ. كنج، النظافة في البلدان النامية

• خامس عشر: الآداب واللغة

برتراند رسل، أعلام الأعلام وقصص أخرى
أندس مكسلي، نقطة مقابل نقطة
جول ويست، الرواية الحديثة - الإنجليزية
والفرنسية
أنور الهداوى، على محمود طه: الشاعر
والإنسان
جوزيف كوبرد، مختارات من الأدب
للقصص
تاجور شين بي بنج وآخرون، مختارات من
الأدب الآسيوية
محمود قاسم، الأدب العربي المكتوب
والقُرْءانية

سوريال عبد الملك، حديث انهر
د. وسيم عوض، الأدب الروسي قبل الثورة
الاشتراكية وبعدها
مختارات من الأدب الياباني: الشعر، الدراما،
الحكاية، القصة القصيرة
ديفيد بشلندر، نظرية الأدب المعاصر
نكس جورديمر وآخرون، سقوط المعطر
وقصص أخرى
رالف في ماثو، تولستوى
ولفر آلن، الرواية الإنجليزية
هادي لعل الويتي، أدب الأطفال
مالكوم براونيرى، الرواية اليوم
لوريتو تود، مدخل إلى علم اللغة
د. جانزويل جارسيا ماركيز، سيمون بوليفار
أو (الجنرال في المناءة)
ديلاسي لوبيرى، الفكر العربي ومكانه في
التاريخ
د. على عبد الحروف البمدى، مختارات من
الشعر الإسباني في العصور الوسطى (ج ١)
ب. إيفر ليختنر، موجز تاريخ الدراما
الإنجليزية
ج. م. ايرير، العقاب الحديث وعالمه (ج ٢)
جورج ستيلور، بين تولستوى وستوكسكى
(ج ٢)
ديلاي توملين، مجموعة مقالات نقدية
فيكتور برومبير، ستندال (مقالات نقدية)
فيكتور هوجو، رسائل وأحداث من المنفى
ياكو لاهرين، الرومانسية والواقعة
د. نسة رديم النزالوى، أحمد حسن الزيات
كاتباً وناقداً
د. برمبلوف، ستوكسكى
لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة، دليل
البيولوجيا: روقع الآداب العلمية (ج ١)
محسن جاسم الموسوي، عصر الرواية. مقال
في النوع الأدبي

إدوارد مري، عن النقد السينمائي الأمريكي
جوريف م. يوجز، فن القرعة على الأفلام
سعيد شيبس، التصوير السينمائي تحت الماء
دوليت موين، كتابة السيناريو للسينما
هاتم الحناش، نجيب محفوظ على الشاشة
يوحى فلي، فن كتابة السيناريو
دانييل أروخون، قواعد اللغة السينمائية
كريستيان ساليه، السيناريو في السينما
الفرنسية
توني بار، التمثيل للسينما والتلفزيون
آلان كاسيلار، التنوع السينمائي
بيتر نيكولز، السينما الخيالية
بول وارن، خلفيات نظام التهم الأمريكي
دانيال كوك، تاريخ سينما الرواية
هاتم الحناش، صلاح أبو سيف (محاورات)
جان لويس بوري وآخرون، في النقد
السينمائي الفرنسي
محمود سامي خطاب، الفيلم التسجيلي
سنانى جيه سولومون، أنواع الفيلم الأمريكي
جوزيف وغازى فيلتمان، نوعية الفيلم
اندري حصى، الإنسان المصري على الشاشة
موني براج، السينما العربية من الخليج إلى
المحيط

حسن طلس، السينما، دراما للشاشة بين
النظرية والتطبيق للسينما والتلفزيون (٢٠٠٢)
جان بول كوليس، السينما الإنتاجية سينما
النقد

لويس هيرمان، الأسس العملية لكتابة
السيناريو للسينما والتلفزيون

موريس إيجار كولندور، نظرات في الأدب
الأمريكي

جوديث ويستون، توجيه العمل في السينما
والتلفزيون

أحمد الحصري، تاريخ السينما في مصر ج ٢

هنري باريوس، الهجوم
ميجيل دي ليهس، القفران
روبرت سكولر وآخرون، ألقى أدب الخيال
للطلي

يانيش ريتسوس، العهد (مختارات شعرية)
ب. لهور ليفانس، جعل تاريخ الأدب
الإنجليزي

فخرى أبو السعود، في الأدب المفرن
سليم مطهر، أساطير من الشرق
أ. ح. أدنكوف، فن الأدب الروائي عند
تولستوي

د. صفاء خلوصي، فن الترجمة
بلدويزو ليلو وآخرون، قصص من أمريكا
اللاتينية

بورخيس، مقالات الفكتوريا والمنتاليزا
مايكل كاتينجهام، قصائد
تيكسبير، مونيات شوكسبير

ثريا عربل، حديقة القاسمين
د. عبد الغفار مكاوي، النور والفرشة
إميل فاجية، مفضل في الأدب
ألكساندر سرجيبيتشين، يوم في حياة يلمان
ديتيموفيتش

لورانس فونرني، الخلقاء المترجم

• عباس حشر: الإعلام

فرانسيس ج. برجي، الإعلام تطبيقي
بيير ألبير، الصحافة
هربرت نيلر، الاتصال والهيمنة الثقافية

• صالح عشر: السينما

هاتم الحناش، الهوية القومية في السينما
العربية

ج. دافلي أندرو، نظريات الأفلام الكبرى
روي آرمر، لغة الصورة في السينما

المعاصرة

* ثامن عشر: كتب غيوت الفكر

الإيماني

مسئلة لتلخيص التراث الفكري الإيماني في
صورة عروض موجزة لأهم الكتب التي
ساهمت في تشكيل الفكر الإيماني وتطوره
مصحوبة بتراجم لمؤلفيه وأذ مدر منها ١٠
أجزاء.

* تاسع عشر: الأصال المختارة

يوهان هويرجا، أعلام والفكر
د. مصطفى طه بدر، محنة الإسلام الكبرى
ت. كريار بنج، الشرق الأدنى
جيمس نيومان، ميشول ويسرى، رجال عاشوا
للطم

ابن زنبيل الرمال، آخرة المسفك

د. محمد عوض محمد، نهر النيل

ومعروب، عالم، للبرلمانية

بلوطرخوس، الطعام

أرثر كريستس، إيران في عهد الساسانيين

أوجست ديبس، الفلاسفون

ألم مكر، الحضارة الإسلامية (٢ ج)

تشارلز ديكنز، مخبرات بكويك جـ ١

روبرت ديوجراند وآخرون، منطل إلى طم

لغة النص

محمد كرد علي، بين المنفى العربية

والأوربية

ولفرد جوزف بللي، القلعة العربية بمصر

منفذ بيع

الهيئة المصرية للعلماء للكتاب

- مكتبة المعروض الدائم
- ١١٩٤ كورنيش النيل — رحلة بولاق —
- مبنى الهيئة المصرية للعلماء للكتاب
- القاهرة ت: /٢٥٧٧٥٣٦٧
- مكتبة مركز الكتاب الدولي
- ٣١ ش ٢٦ يوليو — القاهرة
- ت: ٢٥٧٨٧٥٤٨
- مكتبة ٢٩ يوليو
- ١٩ ش ٢٦ يوليو — القاهرة
- ت: ٢٥٧٨٨٤٣١
- مكتبة شريف
- ٣٦ ش شريف — القاهرة
- ت: ٢٣٩٣٩٦١٢
- مكتبة عربي
- ميدان عربي — قنصلية — القاهرة
- ت: ٢٥٧٤٠٠٧٥
- مكتبة الحصن
- مخزن ٢ الباب الأخضر — الحصن —
- قاهرة ت: ٢٥٩١٣٤٤٧
- مكتبة مكتبة عبد المنعم الصاوي
- لوزانك — نهاية شارع ٢٦ يوليو من جهة لوزان
- لوزان — القاهرة
- مكتبة المبتليان
- ١٣ ش المبتليان — السيدة زينب أمام دار
- الهدى — القاهرة
- مكتبة ١٥ مايو
- مدينة ١٥ مايو — طنز خلف مبنى الجيزة
- ت: ٢٥٥٠٦٨٨٨
- مكتبة الجيزة
- ١ ش مراد — ميدان الجيزة — الجيزة
- ت: ٢٥٧٢١٣١١
- مكتبة جامعة القاهرة
- بجوار كلية الإعلام — بالحرم الجامعي —
- الجيزة
- مكتبة رافويين
- ش الهرم — محطة المساحة — الجيزة —
- مبنى ميدان رافويين
- مكتبة أكاديمية للفنون
- ش جمال الدين الأفندي من شارع محطة
- المساحة — الهرم — مبنى أكاديمية الفنون —
- الجيزة ت: ٢٥٨٥٠٢٩١
- مكتبة الإستشرية
- ٤٩ ش سعد رطلون — محطة الرمل
- ت: ٢/٤٨٦٢٩٢٥
- مكتبة الإسماعيلية
- التمليك — المرحلة الخامسة — صالة ٦ مخزن
- (١) — الإسماعيلية ت: ٠٦٤/٣٢١٤٠٧٨
- مكتبة جامعة قناة السويس
- مبنى الملحق الإداري — بكلية الزراعة —
- الجامعة الجديدة — الإسماعيلية
- ت: ٠٦٤/٣٢٨٢٠٧٨
- مكتبة بورفؤاد
- بجوار مخزن الجامعة دافسة شارع ١١١ ١٤
- بورفؤاد
- مكتبة أسوان
- السوق السويحي — أسوان
- ت: ٠٩٧/٢٣٠٢٩٣٠
- مكتبة أسبوط
- ٦٠ ش الجمهورية — أسبوط
- ت: ٠٨٨/٢٣٢٢٠٣٧
- مكتبة المنيا
- ١٦ ش بن مصطفى — المنيا
- ت: ٠٨٦/٢٣٦٤٤٥٤
- مكتبة المنيا (فرع الجامعة)
- مبنى كلية الآداب — جامعة المنيا — المنيا
- مكتبة طنطا
- ميدان المساحة — صالة سينما أسير — طنطا
- ت: ٠٤٠/٢٣٣٢٥٩٤

■ مكتبة المحلة الكبرى

مدائن محطة السكة الحديد

عمارة الضرائب سابقاً

■ مكتبة ممتنهور

ش. عبد السلام الشاذلي - ممتنهور

■ مكتبة المنصورة

ش. الثورة - المنصورة

ت: ٢٢٤٦٧١٩ / ٥٠

■ مكتبة منوف

مبنى كلية الهندسة الإلكترونية "جامعة منوف"

مكتبات ووكلاء

لتبيع بقول العربية

● لبنان

١ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

شارع سيدنا المصطفى - بناية الفوحات -

بيروت - ت: ٩٦١/٢٠٢١٣٣

ص.ب: ٩١١٣ - بيروت - لبنان

٢ - مكتبة الهيئة المصرية العامة للكتاب

بيروت - الفرع الجديد - شارع الصيدلي

- الحمراء - رأس بيروت - بناية سنتر

مارينا ص.ب: ٥٧٥٢ / ١١٢

فلكس: ٠٠٩٦١/١/٦٥٩١٥٠

● سوريا

دار المدى للثقافة والنشر والتوزيع - سوريا

- دمشق - شارع كرجيه حدك - المقعر

من شارع ٢٩ أيار ص.ب: ٧٣٦٦ -

الجمهورية العربية السورية

● تونس

المكتبة الحديثة - ش. الطاهر صفر -

٤٠٠٠ سوسة - الجمهورية التونسية

■ المملكة العربية السعودية

١ - مؤسسة السيكال - الرياض (ص.)

ب: ٦٢٨٠٧ / رمز ١٢٥٩٥ - تقاطع

طريق الملك فهد مع طريق العروبة

ماتق: ٤٦٥٤٤٢٤ - ٤١٢٠٠١٨

٢ - شركة كتوز المعرفة للطباعة

والأدوات الكتابية - جدة - الشرقية -

ش. المئين - ص.ب: ٣٠٧٤٦ - جدة:

٢١٤٨٧ ت مكتب: ٦٥١٤٢٢٢ -

٦٥٧.٦٢٨ - ٦٥٧.٧٢٢ - ٦٥١.٤٢٩

٣ - مكتبة الرشد للنشر والتوزيع -

الرياض - المملكة العربية السعودية -

ص.ب: ١٧٥٢٢ - الرياض ١١٤٩٤

ت: ٤٥٩٣٤٥١

٤ - مؤسسة عبد الرحمن المنيرة

الخيرية - الجوف - المملكة العربية

السعودية - دار الجوف للعلوم -

ص.ب: ٤٥٨ - الجوف -

هاتف: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٣٩٦٠

فلكس: ٠٠٩٦٦٤٦٢٤٧٧٨٠

● الأردن

١ - دار الشروق للنشر والتوزيع

ت: ٤٦١٨١٩٠ - ٤٦١٨١٩١

فلكس: ٠٠٩٦٦٤٦١٠٠٦٥

٢ - دار البازوري العلمية للنشر

والتوزيع عمان - وسط البلد - شارع

الملك حسين

ت: ٩٦٦٤٦٢٦٦٦٦٦ +

٩٦٦٤٦١٤١٨٥ + فلكس:

ص.ب: ٥٢٠٦٤٦ - عمان: ١١١٥٢

● الأردن

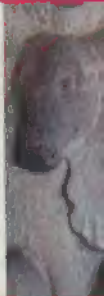
موقع الهيئة المصرية العامة للكتاب

من.ب : ٢٢٥ الرقم البريدي : ١١٧٦٤ ومسيح

www.egyptianbook.org.eg

E - mail : info@egyptian.org.eg

في هذا الجزء الثاني، يتناول باحثو هذه
الموسوعة أدياناً مهمة جداً، من حيث عدد
معتنقيها على الأقل، لكنها لم تدع أنها
نزلت من السماء، وإنما تمّ التوصل إلى
قيمها الروحية بالتأمل والتدبر
والاستغراق، لذا أطلقوا عليها اسم أديان
الحكمة، وهذه الأديان مالت إلى احتمال
وجود أصول سماوية لها.



بابلوس هيس، ألكساندريتا



0806732

الهيئة المصرية العامة

١٠ جنيهاً

